

Határhelyzetek

Tanulmányok az ókori Mezopotámia vallástörténetéből

Esztári Réka – Vér Ádám

(Kézirat, 2020. augusztus)

Prófétizmus az Újasszír Birodalom korában I*

Próféták, prófétanők és próféta-nők:¹

„Kiket Ištar a népeknek félelmére férfiból nővé változtatott”

Esztári Réka — Vér Ádám

Aššur-aḫ-iddina, minden országok királya
— ne félj!
Mily szél kelt ellened,
minek szárnyait nem szegtem?
Elleneid
nyárérett almaként
hullanak teeléd (a porba)!

Halandókban ne bízz,
emeld fel tekinteted,
(s csakis) énrám függeszd!
Én vagyok az arbélai Ištar,
én, ki Aššur (szívét) érted békítettem,
én, aki kisedeként magamhoz emeltelek,
ne félj hát — magasztalj csak engem!

Issar-lā-tašiāt (**próféta-nő?**),
Arbela **fiának** szavai szerint
(SAA 9 1.1, i 4' – i 10' és i 28' – i 29')²

Bayâ (**próféta-nő**), Arbela **fiának**
szavai szerint
(SAA 9 1.4, ii 27' – ii 33' és ii 40')³

Midőn Ištar istennő ezen ékes, Aššur-aḫ-iddinát (Kr. e. 681–669) buzdító próféciái felhangzottak Issar-lā-tašiāt és Bayâ *próféta-nők*, Arbela város (modern Erbil) „*fiainak*” ajkán,⁴ a király udvari írnokai pedig irodalmi köntösbe bújtatták, majd pedig gyűjteményekbe foglalták e kinyilatkoztatásokat, a prófétizmus hagyománya már több mint egy évezredes múltra tekinthetett vissza az ókori Keleten.⁵

A „hivatásos”, azaz a templomi kultusz-személyzethez tartozó, s megkülönböztetett címmel rendelkező próféták tevékenységéhez kapcsolódó legkorábbi ismert beszámolók a Kr. e. 2. évezred

* Jelen tanulmány a szerzők egy nagyobb terjedelmű, angol nyelvű munkájának (ESZTÁRI – VÉR 2014) első része alapján íródott — annak bővített, átdolgozott változata.

A címben szereplő idézet a Kr. e. 8. századra datálható *Erra-eposz*-ból származik (*Erra-eposz* IV: 55), lásd hozzá CAGNI 1997: 52, illetve jelen tanulmány 34. jegyzetét.

¹ Az újasszír források esetenként — látszólag — inkonzisztens módon jelölik bizonyos személyek nemi hovatartozását, valószínűvé téve, hogy utóbbiak nem sorolhatóak az elsődleges (társadalmi) nemi kategóriákba, azaz nem tekinthetők sem férfinak, sem pedig nőnek. Az ilyen jellemzőkkel bíró egyének megnevezésére jelen tanulmány — a „próféta” és „prófétanő” kifejezésekkel szemben, illetve ezekkel egyetemben — a „próféta-nő” megnevezést használja. Általánosságban, azaz mintegy gyűjtőfogalomként azonban az egyszerűség kedvéért (az utóbbiak felsorolása helyett) a „próféta” szót alkalmazza.

² [^mAš-šur—PAB]—AŠ LUGAL KUR.KUR / [la] ʾtaʾ-pa-làḫ / [ai]-ʾu šá-a-ru ša i-di-ba-ka-a-ni / a-qa-pu-šú la ak-su-pu-u-ni / na-ka-ru-te-ka / ki-i šá-aḫ-šu-ri ša ITI.SIG₄ / ina IGI GİR^{2-MEŠ}-ka i-tan-ga-ra-ru ... ša pi-i^{md15}—la—ta-ši-ia-aṭ / UMU^{URU} Arba-il (SAA 9 1.1, i 4' – i 10' és i 28' – i 29'). Valamennyi, a tanulmányban szereplő akkád és sumer nyelvű forrást a szerzők fordították magyarra.

³ ina UGU a-me-lu-ti la ta-tak-kil / mu-tu-uḫ IGI^{2-MEŠ}-ka / a-na a-a-ši du-gul-an-ni / a-na-ku^{d15} ša^{URU} Arba-il / Aš-šur is-si-ka ú-sa-lim / še-ḫe-ra-ka a-ta-ša-ak-ka / še-ḫe-ra-ka a-ta-ša-ak-ka ... ša pi-i^{MI} Ba-ia-a DUMU^{URU} Arba-il (SAA 9 1.4, ii 27' – ii 33' és ii 40').

⁴ A fenti idézetekben megjelenő Issar-lā-tašiāt és Bayâ biológiai nemi identitásának kérdéses mivoltára, illetve az Issar-lā-tašiāt esete kapcsán felmerülő filológiai problémákra alább részletesen is kitérünk.

⁵ Vizsgálatunk az újasszír kori prófétizmus helyi, mezopotámiai jellegzetességeit hivatott feltárni, így nem térünk ki részletesebben az ókori keleti prófétizmussal foglalkozó szakirodalom leggyakrabban felvetett kérdéseire. Nem érintjük sem a mezopotámiai próféta hagyomány vélt vagy valós bibliai párhuzamait, sem a Héber Biblia próféta tradíciójától való eltéréseit, sem pedig az utóbbihoz fűződő, bizonyítható kapcsolatait. E témákhoz kiváló általános bevezetőül szolgál többek közt és legújabban STÖKL 2012: főleg 205–227.

első feléből, az óbabilóni korból (Kr. e. 2004–1595) maradtak ránk, ezek legjelentősebb korpuszát a Kr. e. 18. században elpusztult Mari városából (Tell Harīrī, Szíria) származó levelek képezik. E dokumentumok a királyi palota archívumából kerültek elő, és az utolsó helyi uralkodó, Zimrī-Lîm regnálásának végére keltezhetőek (kb. Kr. e. 1777–1761).⁶

A Mari-szövegekben a hivatásos prófétákra leggyakrabban a „válaszol” jelentésű akkád *apālu(m)* igéből képzett *āpilum* / *āpiltum* (*fem.*) szóval utaltak — elsődleges megnevezésük így szó szerint „válaszoló”-ként, általánosabb értelemben pedig „szószóló”-ként fordítható.⁷ További, elterjedt kifejezés a *maḥûm* („örjög, révületbe esik”) igéből képzett *maḥhûm* és ennek nőnemű párja, a *maḥhûtum* — utóbbiak olyan személyeket jelöltek, akik megváltozott tudatállapotba kerülve kapták és továbbították az isteni üzeneteket, azaz eksztatikus prófétáknak tekinthetőek.⁸

Az újasszír kori (Kr. e. 912–612) próféciákra vonatkozó szövegkorpusz a fenti idézetben is megjelenő király, Aššur-aḫ-iddina, valamint fia és örököse, Aššur-bān-apli (Kr. e. 668–631) uralkodásának idejére keltezhető. A Mariból származó dokumentumokkal ellentétben az első évezredi asszír szövegek többsége nem levélbeli beszámoló, hanem az ún. prófécia-gyűjtemények részét képezik. Noha e gyűjteményekben, mint láthattuk, mind a jóslatot kapó személyek nevét, mind pedig a próféciák helyszínét feltüntették, a Mari-levelekben tárgyalt próféciákkal szemben, amelyek mindig meghatározott eseményekhez köthetők, ezen irodalmi alkotássá formált kinyilatkoztatások elsődlegesen a mindenkor isteni támogatásról biztosították Asszír uralkodóit, és csak ritkán kapcsolhatóak konkrét, történeti szituációkhoz.⁹

Az Újasszír Birodalom korában a leggyakoribb, prófétára utaló akkád kifejezés már a *raggimu* / *raggintu* (*fem.*), amely szó szerinti fordításban „kiáltó” vagy „kinyilatkoztató” jelentéssel bír. A régebbi elnevezések közül a *maḥhû* / *maḥhûtum* továbbra is használatban maradt, azonban e terminus ekkorra már kizárólag irodalmi szövegekben, a *raggimu* szinonimájaként szerepelt.¹⁰

Tanulmányunk első része a próféciákat közvetítő személyek kultikus, illetve a korabeli mezopotámiai társadalmi viszonyrendszer keretei közt meghatározható szerepét vizsgálja. A kettő természetesen kölcsönviszonyban áll, a próféták esete azonban kivételesnek és specifikusnak mondható — főképp abból adódóan, hogy legtöbbjük — az egyes templomok állandó kultusz-személyzetének tagjaként — Inana/Ištar szentélyeinek közösségéhez tartozott.¹¹ Az utóbbi megállapítás már az óbabilóni kori Mari tekintetében is helytálló, hiszen a város legjelentősebb, orákulumokat kinyilatkoztató istennője, Annunītum, Ištar helyi *hypostasis*ának tekinthető¹² — kezdetben neve is csupán

⁶ Az elmúlt évtizedekben a Máriból származó, próféciákhoz és prófétákhoz köthető források mind az ókori keleti stúdiumok, mind a bibliaudományok érdeklődésének homlokterébe kerültek, s ennek megfelelően hatalmas mennyiségű szakirodalom látott napvilágot a témában. A mári próféciák témakörébe hasznos és tömör bevezetést ad *inter alia* MALAMAT 1987; HUFFMON 2000: 48–56; és NISSINEN 2003: 13–17, további irodalommal.

⁷ Az utóbbi értelmezés, illetve a cím pontos fordításával kapcsolatos eltérő elképzelések kapcsán lásd STÖKL 2012: 37–43.

⁸ A Mári-szövegekben használt prófétai címekhez lásd többek közt MALAMAT 1987: 38–42; HUFFMON 2000: 49; NISSINEN 2000: 90–91 és NISSINEN 2003: 6–7; valamint újabban DE VILLIERS 2010: 3 és STÖKL 2012: 37–47.

⁹ Lásd *inter alia* VAN DER TOORN 2000: 73–74 és 77; NISSINEN 2003: *kül.* 8; PONGRATZ-LEISTEN 2006: 25–26; valamint DE VILLIERS 2010: 2. Az óbabilóni és újasszír kori próféciák közötti lényegi eltérésekhez lásd HUFFMON 2000: 58; és VAN DER TOORN 2000.

¹⁰ Az újasszír kori terminusokhoz lásd többek közt PARPOLA 1997: 45–47; NISSINEN 2000: 90–91; TEPPÖ 2005: 84 és STÖKL 2012: 111–121.

¹¹ Valószínűsíthető továbbá, hogy állandó lakhelyük is az istennő szentélykörzetein belül helyezkedett el, lásd még (*inter alia*) PARPOLA 1997: főleg 47; TEPPÖ 2005: 84; és NISSINEN 2000: főleg 95–98; DE VILLIERS 2010: 3–4 (további irodalommal), illetve alább.

¹² A mári szövegekben két további jelentős, próféciákat kinyilatkoztató istenség bukkan fel: Dagan, kinek orákulumai rendszerint Terqa városában (modern Tell Asara, Szíria) hangzottak el — egyébként innen származott Zimrī-Lîm király családja is —, illetve Adad, a szíriai Aleppó (az ókori Halab) városának viharistene. Más istenek elszórtan megjelenő jóslataihoz lásd HUFFMON 2000: 49; NISSINEN 2000: 100; NISSINEN 2003: 14–15 és STÖKL 2012: 87–89. Fontos megjegyeznünk, hogy mindkét imént említett szíriai istenség „külföldön”, azaz saját kultuszközpontjában (Terqában és Aleppóban) nyilatkoztatta ki jóslatait, magában Mariban Inana/Ištar-Annunītum, egy Észak-Mezopotámiából származó hadistennő tekinthető a próféciák elsődleges isteni forrásának (lásd a következő jegyzet).

az utóbbi epithetonjául szolgált: Inana-Annunītumnak, (azaz a „Lesújtó Inana/Ištarnak”) nevezték.¹³ Hasonló helyzettel találkozunk Asszíriában is, hiszen forrásaink már a közép-asszír korban is Ištar kultikus funkcionáriusaihoz kapcsolják a prófétákat.¹⁴ Az első évezredi, újasszír kori dokumentumok még ennél is egységesebb képet tárnak elénk, melyből kitűnik, hogy legtöbbjük — a fentiekben idézett próféciaik közvetítőihez hasonlóan — az arbélai Ištar templomában szolgált, amely egyúttal az újasszír kori prófétizmus központjának tekinthető.¹⁵ Noha ismerünk néhány olyan, kivételesnek mondható esetet, amikor nem Ištar, hanem valamely más istenség — például Marduk vagy Nabû — nyilatkozott meg az újasszír uralkodó számára, az isteni üzenet azonban ekkor is egy, az Ištar-templomhoz és -kultuszhoz kapcsolódó próféta szájából hangzott el.¹⁶

Ezen a ponton érdemes felidéznünk az arbélai Bayâ próféta-nő bevezetőnkben egy részletében már bemutatott prófeciájának teljes szövegét, mivel kiválóan példázza, hogy más istenek szavait is Ištar „kinyilatkoztatói” tolmácsolták az uralkodók számára.¹⁷

SAA 9 1.4, ii 16' – ii 40'

Ne félj, Aššur-ah-iddina,
Én vagyok **Bēl (Marduk)**, s míg tehozzád
szólok,
szíved „boltozatát”
(addig is) vigyázom! Midőn szülőanyád
e világra hozott,
60 nagy isten állott énmellettem
és téged oltalmazott.
Balodon Sîn és Samaš a jobboldon,
s a 60 nagy isten: (mindjűk) körülöttem
állott, felöveztek öled!

la ta-pa-lāḥ ^mAš-šur—PAB—AŠ
a-na-ku ^dEN is-si-ka
a-da-bu-bu
^{GIŠ}UR-MEŠ ša ŠA-bi-ka
a-ḥa-ri-di ki-i ^MAMA-ka
tu-šab-šu-ka-ni
60 DINGIR ^{MEŠ} GAL ^{MEŠ} is-si-ia
it-ti-ti-su it-ta-šar-u-ka
^d30 ina ZAG-ka ^dUTU ina 150-ka
60 DINGIR ^{MEŠ} GAL ^{MEŠ} ina bat-ti—bat-ti-ka
i-za-zu MURUB-ka ir-tak-su

¹³ Inana/Ištar-Annunītum a Šarrukīn uralmával hatalomra kerülő Akkád-dinasztia (Kr. e. 2334–2154) isteni patrónája, egyben a birodalom fővárosának istennője volt. Miután az akkád uralkodók elfoglalták Marit, egy katonai kormányzót (*šakkanakkum*) ültettek a helyi trónra — ekkor érkezett a városba Inana/Ištar-Annunītum kultusza is. Az Akkád Birodalom struktúrájának részletes leírásához és uralkodóinak valláspolitikájához lásd WESTENHOLZ 1999: főleg 49–50; Inana/Ištar-Annunītum kultuszának terjedéséhez az akkád korban pedig SALLABERGER 1993: 198, és a 941. jegyzet. A „Harcias Ištar”, Inana/Ištar-Annunītum nevéhez és eredetéhez lásd SELZ 2000: 34–35, és 83. jegyzet, újabban pedig ZSOLNAY 2013: 94–95.

¹⁴ Egy Kr. e. 13. századból származó fejadaglistán (MARV 2 I 37'–39') a próféták és prófétanők (*maḥḥē* és *maḥḥūtu*) egy csoportban szerepelnek Kār-Tukultī-Ninurta (modern Tulūl al-'Aqar) Ištar-templomának kultikus funkcionáriusai-val (többek között *assinnukkal* is); ehhez lásd JAKOB 2003: 517–518. Az újasszír kori szövegek másik jelentős, prófeciát adó istennője Mulissu, Aššur isten felesége, akit szintén Inana/Ištarral azonosítottak, vö. PORTER 2004: 42.

¹⁵ Lásd többek között PARPOLA 1997: 47; NISSINEN 2000: 95–98.

¹⁶ Ištar volt a *par excellence* közvetítő égiek és emberek között, ő tolmácsolta az isteni tervek és döntések Dél-Mezopotámia istenné lett uralkodói számára a Kr. e. 3–2. évezred fordulóján, a sumer irodalmi szövegekből ismert szent nász rituálé keretében. A „szent nász” vagy — a szerencsésebb angol fordítás szerinti — „szent házasság” alapjában véve olyan kulturális metaforának tekinthető, amely az uralkodó és az istenvilág közötti szövetségkötést hivatott megjeleníteni. A rituálé illetén értelmezéséhez lásd COOPER 1993: főleg 91; PONGRATZ-LEISTEN 2003: 145–147; újabban PONGRATZ-LEISTEN 2008; magyarul pedig ESZTÁRI 2012. Később, az óbabilóni korban, amikor a prófétizmus Márin kívül két mezopotámiai városban is adatolható (Ešnunna városában a Diyala-régióban és Urukban, Dél-Mezopotámiában), továbbra is Ištar maradt az „istenek hangja”, aki felfedte „titkaikat” az uralkodók előtt. Azokhoz a kivételes óbabilóni kori próféciaikhoz, amelyeket Ištar-Kītūm adott II. Ibal-pī-Elnek, Ešnunna királyának (FLP 1674, a szöveg a Diyala völgyében, Ischali lelőhelyén került elő), illetve Inana nyilatkoztatott ki Sîn-kāšidnak, Uruk királyának (W19990, I) lásd ELLIS 1987; PONGRATZ-LEISTEN 2003: 155–159; és PONGRATZ-LEISTEN 2008. Mindezen adatok — amint azt Beate Pongratz-Leisten korábban már megjegyezte (PONGRATZ-LEISTEN 2006: 24) —, egyértelműen arra mutatnak, hogy Inana/Ištar ókori keleti próféciaikban betöltött központi szerepe mezopotámiai eredetű koncepciókból ered, amelyek eltérnek az ókori szíriai hagyománytól, ahol Adad és Dagan próféciai voltak jelentősek. Ištar primátusa még világosabban ölt testet a Kr. e. 1. évezredi mezopotámiai próféciaikban. Azon ritka esetekhez, amikor más istenségek szólnak Ištar prófétái és prófétanői által, lásd NISSINEN 2000: 99–101 és VAN DER TOORN 2000: 78–79.

¹⁷ Bayâ — kinek tisztázatlan nemi szerepére alább részletesen is kitérünk — Kr. e. 681-ben egyaránt közvetítette Bēl (Marduk), az arbélai Ištar és Nabû prófeciáit az asszír uralkodó, Aššur-ah-iddina számára — lásd PARPOLA 1997: 6–7 (SAA 9 1.4, illetve feltehetően a 2.2 szöveg is hozzá köthető, erről lásd PARPOLA 1997: 14–15 és 49).

Halandókban ne bízz,
emeld fel tekinteted,
(s csakis) énám függeszd!
Én vagyok az **arbélai Ištar**,
én, ki Aššur (szívét) érted békítettem,
én, aki kisdedként magamhoz emeltelek,
ne félj hát — magasztalj csak engem!

ina UGU *a-me-lu-ti la ta-tak-kil*
mu-tu-uh IGI^{2-MES}-ka
a-na a-a-ši du-gul-an-ni
a-na-ku^{d15} ša ^{URU}Arba-il
Aš-šur is-si-ka ú-sa-lim
se-he-ra-ka a-ta-sa-ak-ka
la ta-pa-lāh na-i-da-a-ni

Mily ellen
kélt ellened,
mit én némán tűrtem?
A jövőendő pedig hasonlít a múltra,
én (mondom ezt), **Nabû**, az íróvessző ura
magasztalj hát engem!

ai-^u šu-ú na-ak-ru
ša i-di-ba-kan-ni
a-na-ku qa-la-ku-u-ni
ur-ki-ú-te lu-u ki-i pa-ni-u-te
a-na-ku^{dPA} EN qar—tup-pi
na-i-da-a-ni

Bayâ (**próféta-nő**), Arbéla **fiának** szavai szerint

ša pi-i^{MÍ} Ba-ia-a DUMU^{URU}Arba-il

A prófétai tevékenység eredeti, mezopotámiai hagyománya tehát elválaszthatatlan annak elsődleges isteni forrásától — a legjelentősebb mezopotámiai istennő, Inana/Ištar alakjától és kultuszától. Az a tény, hogy a próféták és prófétanők (illetve: „próféta-nők”) éppen Inana/Ištart szolgálták, az ő kultikus funkcionáriusainak köréhez kapcsolódtak, társadalmi pozíciójuk konstrukciójának keretein belül — ahogyan ezt már az idézett próféta(-nők) látszólag zavaros, következtelen módon jelölt nemi identitása is sugalmazta — *társadalmi nemi* szerepükkel is alapvető kölcsönviszonyban állt. Ahhoz azonban, hogy megvilágíthassuk ennek sajátosságait, valamint feltárjuk, milyen adottságok tettek egyes személyeket különösképp alkalmassá arra, hogy az istennő „szószólójává” váljanak — ezáltal pedig bizonyos fokig egyesüljenek vele, illetve meg is testesítsék őt —, először az istenek világába kell bepillantsunk. Mindenek előtt azt kell ugyanis megvizsgálnunk, mely tulajdonságai révén válhatott maga Inana/Ištar a prófétai jóslatok legjelentősebb kinyilatkoztatójává, a *par excellence* közvetítővé az ókori Mezopotámia isteni és emberi világai között.

„Nő vagyok (ugyan), de a nemes ifjú (legény) is én vagyok”¹⁸: az Ég Úrnője

Inana/Ištar a mezopotámiai pantheon legismertebb, egyben legjelentősebb szerelem- és hadistennője, kultusza több mint három évezreden át töretlen népszerűségnek örvendett szerte az ókori Keleten.¹⁹ Alakját, mely mondhatni az assziriológia diszciplinájának létrejötte óta a tudományos diskurzus középpontjában áll, gyakorta ellentmondásosnak nevezik, hiszen, hogy Rivka Harris szavaival éljünk: „*személyében alapvető és feloldhatatlan paradoxonok ötvöződnek*.”²⁰

Mindezek közül talán a leginkább szembetűnő, hogy szexuális vonzereje, szerelem- és termékenység-istennői aspektusa nem ritkán az erőszakra való hajlammal párosul. Míg egyes szövegekben a legigézőbb női teremtményként, ártatlan leányként, menyasszonyként vagy éppen buja csábítóként tűnik fel, másutt — akárcsak a fentebb idézett próféciákban — a háború patrónájaként vérszomját, a harc, a vérengzés iránti csillapíthatatlan vágyát hangsúlyozzák. Utóbbi jellemvonásai számos képzőművészeti alkotáson is szembeötlenek, melyeken tipikus férfiúi szerepben, állig felfegyverkezett, ellenségeit alávető, pusztító harcosként jelenik meg, „*akinek (legkedvesebb) játéka a harc*”²¹ — amint az alábbi rajzon **(1. kép)**, egy Kr. e. 8. században készült, az arbélai Ištar ábrázoló kösztélé reprodukcióján is jól látható.

Egy korábbi vallástörténeti álláspont szerint e lényegi ellentmondás magyarázata abban rejlik, hogy a Kr. e. 3. évezredben az Akkád Birodalom (Kr. e. 2334–2154) valláspolitikájának hatására az

¹⁸ *sinnišāku eṭlu muttallum anāku*, SBH 106: 39, lásd továbbá CAD M/2 306 (sub. *muttallu*, lexikális szekció).

¹⁹ Az istennő *hypostasisai*, illetve az alakjával egybeolvasztott istenségek kapcsán lásd többek közt HEIMPEL 1982 és SELZ 2000.

²⁰ HARRIS 1991: 263.

²¹ *ša mēlulša qablu* — BA 5 564:5; a párhuzamos szöveghelyekhez lásd CAD M/2 15–16 (sub. *mēlultu* b).

észak-mezopotámiai „akkád”, harcias Ištar összeolvadt a dél-mezopotámiai „sumer” szerelem- és termékenység-istennő, Inana alakjával.²² Ez az elképzelés azonban nem ad kielégítő magyarázatot az istennő személyiségének komplexitására, mivel ambivalens vonásainak legtöbbje — úgy tűnik —, már a dél-mezopotámiai, sumer Inana, „az Ég Úrnője” jellemvonásaiban is testet öltött.²³

Az ég sumer úrnőjét ugyanis már az Uruk városából — Inana legjelentősebb kultuszközpontjából — származó archaikus szövegek is a Vénusszal azonosították, s az istennőnek, mint Vénusz „csillagnak”, már ekkor is két külön megtestesülési formája létezett. A „Hajnali Inana” (^dInana-hud₂) és az „Esti Inana” (^dInana-sig)²⁴ egyértelműen egyazon istenség két különböző, saját kultusszal rendelkező aspektusának tekinthető, kiknek az égbolton való első felfénylését külön ünnepek keretében dicsőítették. Bár azon, az istennő asztrális aspektusához kapcsolódó szöveges források — egyes csillagászati ómenek és ómen-kommentárok —, melyek szerint „*a Vénusz nő, hogyha keleten, (de) férfi, amikor nyugaton kél*”,²⁵ jóval későbbiek (Kr. e. 1. évezred), az alább részletesen tárgyalt óbabilóni kori himnuszban, amely az Alkonycsillagként megjelenő istennőt szintén felfegyverzett harcasként élte, pontosan ugyanez az elképzelés ölt testet.

Valószínűsíthető tehát, hogy Inana Hajnalcillagként női, Alkonycsillagként viszont férfiúi vonásokkal bírt,²⁶ s ez utóbbi aspektusának megfelelően időnként szakállas istennőként jelenítik meg mind a szöveges, mind a vizuális ábrázolások. E szakállas Ištar pedig olykor *valóban férfi* — ahogyan az alakját felöltő Nanaja egyik himnuszában olvashatjuk: „*Babilónban szakállt viselek*”²⁷ — „*Babilónban férfiú vagyok*”; de idézhetjük Aššur-bān-apli egy későbbi himnuszát is, amely szerint Ištar, „*mint maga Aššur isten — szakállt visel*.”²⁸ Mindennek vizuális megfogalmazását a **2. képen** látható — valószínűleg a Kr. e. 3. évezredre keltezhető — pecséthenger ábrázolása is híven tükrözi, melyen Inana/Ištar szintén férfiúi jegyekkel és szimbólumokkal bíró nőként jelenik meg; ismét teljes fegyverzetben láthatjuk — szakállas hadistennőként.²⁹

Amellett azonban, hogy mindkét biológiai nemet megtestesíthette, Inana/Ištar a hagyományosan férfiúi vagy női társadalmi nemi szerepekkel társított jellemvonásokat és magatartásformákat is felölthette — akár egyszerre is. Így például az akkád *Gilgameš-eposz* egyik elhíresült jelenetében egy domináns, már-már gátlástalan Ištar képe bontakozik ki előttünk, aki — nő léte — házassági ajánlatot tesz Gilgamešnek — tehát a kor társadalmi normái szerint tipikus férfiúi szerepben tűnik fel.³⁰

²² Lásd többek között HEIMPEL 1982 és újabban ABUSCH 2000: főleg 23–24 és 26, illetve BAHRANI 2001: 143 (a hasonló elképzelések kritikájához).

²³ *Nin-an-ak, az „Ég Úrnője”. Vö. SELZ 2000: 30 (*contra* GELB 1960: 72 — további irodalommal az istennő névének etimológiája kapcsán), és ugyanitt találhatjuk a további, arra vonatkozó érveket, hogy Inana és a Vénusz bolygó azonosítására már az Uruk IV–III korban (kb. Kr. e. 3300–2900) sor került, ez pedig — mint alább látni fogjuk —, alapvető módon határozta meg az istennő jellemvonásait.

²⁴ SZARZYŃSKA 1993: *kül.* 8–10; SZARZYŃSKA 2000: 64–65 és BEAULIEU 2003: 104. Ebben a vonatkozásban érdemes megemlíteni egy archaikus kori pecséthengeren fennmaradt kivételes ábrázolást is, mely egyszerre jeleníti meg az ezen (a sumer „ünnepe” jelentésű) szót, Inana jelvényét, csillagábrázolásokat, valamint a felkelő és lemenő Napot szimbolizáló ékjeleket, lásd BROWN 2000: 67; HOROWITZ 2004: 175 a 48. jegyzettel.

²⁵ Többek között: Ach. Supp. 2 51: 18, lásd továbbá REINER – PINGREE 1981: 46–47 (Text IV, 7a), a párhuzamos kéziratokhoz pedig CAD S 288 (sub. *sinništu* 1a).

²⁶ A sémi Ištar (Aštar) férfi manifesztációjáról, mely az Alkonycsillaggal volt azonos és egy valószínűsített női formájáról (*Attart vagy ’Aštart), amely a Hajnalcillagnak feleltethető meg, lásd SELZ 2000: 32 a 44. jegyzettel és korábbi szakirodalommal (*contra* GRONEBERG 1986: 30–31). Ezt a „férfi Ištar” (sumerül: ^dInana-nita), úgy tűnik, már a kora dinasztikus kori Máriból származó szövegek is említik, lásd ugyanott. Inana Alkonycsillagként harcos, férfias aspektusban jelenik meg abban az óbabilóni kori Iddin-Dagan-himnuszban is, amelyet később részletesen elemzünk (*Iddin-Dagan A*, lásd alább a 38. jegyzetet).

²⁷ *ziqna zaqnāku*: LKA 37:3 és 3a, vö. REINER 1974: 224, I. versszak, 4. sor.

²⁸ *akī^d Aššur ziqni zaqnat*, ABRT 1 7:6 (=SAA 3 7, Aššur-bān-apli himnusza a ninivei Ištarhoz).

²⁹ BM 130694, Kr. e. 1850–1720 k. Az ábrázolás elemzéséhez lásd WESTENHOLZ 2007: 337 (Fig. 23.3). Ismeretes egy további, rendkívül hasonló jelenettel díszített pecséthenger is (BM 113881), lásd REINER 1995: 5–6, 14.–15. jegyzetek és Fig. 2.

³⁰ A Standard Babilóni *Gilgameš-eposz* VI. táblájának 1–79. sorai (különösen 6–21. sorok), a szöveg kiadásához lásd GEORGE 2003: 618–619. A szakasz tömör tartalmi összefoglalását adja GEORGE 2003: 470–474, a teljes jelenet részletes

Ištar amellelt, hogy — áthágásuk és összemosásuk révén — meghatározta a nemeket és nemi szerepeket elválasztó határokat, egyúttal túl is lépett rajtuk, s képessé vált arra, hogy önmagában egyesítse ezek mindkét oldalát — így, mondhatni, nemiség nélküli egyénné (pontosabban istenséggé), a nemek felett állóvá lett. A „*határok* istennőjének” illeten képességei azonban nem csupán a nemi kategóriák feloldására korlátozódtak: Inana/Ištar a legkülönbözőbb társadalmi, morális, biológiai és transzcendentális *limen*eket is átlépte. Többek közt ő volt az egyedüli istenség, aki a lét különböző síkjai között is közlekedhetett: képes volt alászállni az Alvilágba, később pedig élve visszatérni a holtak birodalmából — és éppen ezen, alapvetően liminális volta miatt vált alkalmassá arra is, hogy — ismét csak összekötve a *határok* két oldalát — közvetítőként is fellépessen a létezés különböző szférái: az istenek és az emberek világa között.

Kik „az istenség jegyeit testükben hordozzák” — az istennő kultusz-személyzete

Az istennő jellembeli — de sok esetben, mint láthattuk, fiziológiailag is megvalósuló — androgynitása olykor kultikus funkcionáriusainak „meghatározhatatlan” nemi identitásában, illetve kettősséget mutató nemi szerepében is tükröződik, kik közül némelyek olyan „*férfiak voltak, akik nővé váltak*”. Mindez — noha már a fentiek fényében sem mondható meglepőnek —, még inkább explicitté válik, ha felidézzük az akkadei Šarrukīn lánya, az Ur városában lakozó Holdisten főpapnői tisztségét (en) betöltő Enheduana egy sumer nyelvű himnuszának azon gyakorta idézett kijelentését, mely szerint:

„Hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá változtasd — a Te (erőd) ez, Inana”

(In-nin-ša₃-gur₄-ra Himnusz 120)³¹

A „hagyományos”, azaz elsődleges nemi szerepek közötti határok meghaladása révén az ilyen egyének a közönséges halandók számára megvalósíthatatlan módon és fokon váltak hasonlatossá isteni úrnőjükhöz, és túllépve eredeti (feltehetően férfiúi) nemi identitásukon, alkalmassá váltak arra is, hogy megtestesítsék őt. Természetesen ma már lehetetlen eldönteni, hogy Inana/Ištar kultikus személyzetének emblematisztikus tagjai, a *kurgarrû* és *assinnu* eunuchok, esetleg (legalább esetenként) hermafroditák, vagy csupán transzvesztiták voltak-e, az általuk viselt címek azonban egyértelművé teszik, hogy kívül estek az elsődleges társadalmi nemi kategóriákon — így egy „harmadik nemhez” (*tertium sexus*) kell sorolnunk őket.³²

| | kultikus funkcionáriusok megnevezései | | Fordításaik |
|---------------------|---------------------------------------|----------------|------------------|
| akkád ³³ | <i>kurgarrû</i> | <i>assinnu</i> | „férfi-nő” |
| sumer megfelelője | kur-ġar-ra | saġ-ur-saġ | „transzvesztita” |

elemzéséhez lásd ABUSCH 1986. Az istennő „férfias viselkedése” kapcsán lásd továbbá HARRIS 1991: 272, valamint BAHRIANI 2000: 100–101 eltérő értelmezését.

³¹ ETCSL 4.07.3 („*Inana C*”) 120, lásd továbbá SJÖBERG 1975: 190–191. Hasonló leírás olvasható az isini Išme-Dagan (Kr. e. 1953–1935) egy sumer nyelvű himnuszában is („*Išme-Dagan K*”), eszerint az istennő képes volt arra, „*hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá tegye, hogy egyiket a másikká átváltoztassa,*” s elérte, „*hogy a leányok a jobb oldalt ifjúnak öltözzenek, hogy az ifjak baljukon női ruhát öltsenek, hogy az ifjak kezeikbe orsókat vegyenek, az asszonyoknak pedig fegyvert adjanak.*” (*Išme-Dagan K*, ETCSL 2.5.4.11, 21–24. sorok; a ruhacsere inverziós rítusairól lásd alább). Ugyanezt a képet tárja elénk az *Uruamairabi* című sirató is, amely, bár a Kr. e. 1. évezredre keltezhető, korábbi, óbabilóni kori szövegváltozatokkal is rendelkezik (VOLK 1989: 16–20). E szövegben a beszélő maga Ištar: „*a jobb oldalt ballá változtatom, a férfit nővé változtatom, a nőt pedig férfivá*” (XX. tábla, 65–68. sorok). Az utóbbi idézethez lásd VOLK 1989: 143–144.

³² Vö. HARRIS 1991: 276; LEICK 1994: főleg 158; és újabban TEPPA 2008: 75–76 és 78–79. A harmadik nem általános koncepciójáról, és ennek ókori keleti kontextusban való alkalmazhatóságáról lásd MCCAFFREY 2002, 385–391.

³³ A *kurgarrû* és *assinnu* címekhez, illetve a szóban forgó kultikus funkcionáriusok sajátos jellemzőihez és tevékenységeihez lásd Stefan M. Maul átfogó tanulmányát (MAUL 1992).

^{LU2}ur-SAL

„férfi prostituált”

„rituális előadó”

1. táblázat: Az Inana/Ištar kultikusz-személyzetéhez köthető leggyakoribb sumer és akkád elnevezések

Noha a „férfi-nő” és a „transzvesztita”³⁴ mellett mind az *assinnu*, mind a *kurgarrû* cím esetében előfordul a „férfi prostituált” fordítás is,³⁵ az utóbbi kapcsán nem rendelkezünk meggyőző filológiai bizonyítékokkal. Ezt inkább és főképp a modern Indiából kölcsönzött — állítólagos — kulturális párhuzam, a Hidzsra közösség szexuális és társadalmi szerepeinek gyakorta hangoztatott hasonlósága támasztaná alá, akik szintén a harmadik nem kategóriájába sorolhatóak, hiszen „se nem férfiak, se nem nők”.³⁶ Az óvatosabb értelmezések és a nagyobb szótárak ezért inkább a jóval általánosabb — és homályosabb — „rituális előadó” fordítást preferálják a szóban forgó kifejezések kapcsán.³⁷

Az istennő kultusz-személyzetének jellegzetességeihez és feladataihoz kapcsolódó legbeszédesebb forrásnak a kora óbabilóni kor egy méltán elhíresült irodalmi alkotása, az *Inana-Dilibad* (Vénusz)-, más néven *Iddin-Dagan A*—himnusz tekinthető (melyre esetenként az „*Iddin-Dagan Szent Nászának Himnusza*”-ként utal a szakirodalom).³⁸ E sumer költemény színes és részletgazdag leírást nyújt mind a szent nász rítusát megelőző processzióról, mind pedig az azt követő rítusokról, s az előbbi különösen érdekes számunkra, hiszen a felvonulás főszereplőiként éppen az istennő szolgálóit határozhatjuk meg. Az alábbi idézet az ünnepi menet leírásával és a saĝ-ur-saĝok (az akkád *assinnuk*) tevékenységének bemutatásával kezdődik. Az eseményre feltételezhetően a kultikus év csúcspontját³⁹ — az istennő és a király házasságának elhalását — megelőzően került sor.

³⁴ A legutolsó sumer kifejezés, a ^{LU2}ur-SAL szó szerinti jelentése: „nőies férfi, férfi-nő”, egyes lexikális listákban akkád megfelelője, az *assinnu* szinonimájaként a *sinnišānu* („nőies”) kifejezés áll, lásd MSL 12, 226, Hg. B IV, 133. sor, vö. CAD S 286, sub. *sinnišānu*. Az *assinnu*t szerepeltető további lexikális szöveghelyekhez lásd CAD A/2, 241–242 (sub. *assinnu*). A másik sumer terminushoz, a saĝ-ur-saĝhoz lásd LEICK 1994: 158 és 160 (további irodalommal); GRONEBERG 1997: főleg 139–140; és TEPPÖ 2008: 82 a 36. jegyzettel; újabban és egy eltérő értelmezés kapcsán pedig ZSOLNAY 2013: főleg 85–94. A nemi szerepek felcserélésének képessége a fent említett sumer irodalmi példán kívül az akkád *Erra-eposz* egy híres, a címben is idézett szakaszából is kiviláglik, ahol Ištar istennő kultikus személyzetéről így szól a szöveg: „A kurgarrû és az assinnu, kiket Ištar a népeknek félelmére férfiból nővé változtatott.” (^{LU2}kur-gar-ra ^{LU2}isinnî ša ana šupluh nišê Ištar zikirûssunu utêru ana sinnišûti) *Erra-eposz* IV: 55, lásd hozzá CAGNI 1997: 52.

³⁵ Pl. AhW 75b: „*Bulhknabe* (im Kult)”— az *assinnu* fordításaként. Lásd továbbá REISMAN 1973: 198, aki a sumer saĝ-ur-saĝ-e-ne kifejezést „férfi prostituáltak”-nak fordítja.

³⁶ Ilyen összehasonlításhoz lásd LEICK 1994: 158–161; ROSCOE 1996: főleg 197 és 208–209 (itt egy összehasonlító táblázat is található, amelyben a modern, indiai Hidzsra, Inana/Ištar kultikus személyzete, valamint a Kybelé és Attis istenségekhez kapcsolható *galli* jellemzőit és tevékenységeit veti össze), 213 és 217–221.

³⁷ CAD A/II, 341 sub. *assinnu* és CAD K 557–559, sub. *kurgarrû*, valamint AhW 510a.

³⁸ ETCSL 2.5.3.1, lásd továbbá RÖMER 1965: 128–208 (*editio princeps*) és Daniel Reisman újabb kiadását (REISMAN 1973), valamint Philip Jones további korrekcióit és filológiai kommentárát (JONES 2003). A fenti fordítás az ETCSL kompozit szövegének sorszámozását követi. A szövegben tárgyalt események és a rituális folyamat rövid összefoglalását adja COOPER 1993: 92–94; GRONEBERG 1997: 138–145; újabban pedig JONES 2003: 292–296; valamint BÖCK 2004: 27–29. Bár valamennyi ismert kézirat a Kr. e. 18. századból, Nippur városából származik, mégis biztonsággal feltételezhetjük, hogy az eredeti mű az isini Iddin-Dagan uralkodása idején (Kr. e. 1974–1954) született, lásd REISMAN 1973: 185 (a kéziratok felsorolásával); JONES 2003: 292 a 10. jegyzettel; valamint BÖCK 2004: 26. Az *Iddin-Dagan A* himnusz történeti kontextusának általános áttekintését adja RÖMER 2001: 35–37; és CHARPIN 2004: 60–64.

³⁹ A 175–176. sorok alapján a fent leírt rituálék után következő napon, amely egyben a Hold eltűnésének napja volt (ud nu₂-a, szó szerint: „amikor a Hold lenyugszik/megpihen”), azaz az Új Hold, az Új Fény ünnepének előestéjén készítettek elő Inana ágyát az „újévi ünnepség” (zaĝ-mu) következő szertartásaira (az Újhold megjelenésének kultikus kontextusa kapcsán lásd SALLABERGER 1993: 38–38 és 54). Walther Sallaberger a III. Ur-i dinasztia kultikus kalendáriumait feldolgozó alapvető munkájának megjelenése óta (SALLABERGER 1993) azonban általánosan elfogadott, hogy a zaĝ-mu (szó szerint: „az év széle/határa”) kifejezés a harmadik évezred végén nem egy, az egész államra kiterjedő, fix dátumhoz kötött újévi ünnepségre, inkább a prominens kultikus központok főisteneinek saját ünnepeire utalt, amelyeket a különböző helyszíneken különböző időpontokban tartottak. A közös éppen az volt bennük, hogy ezen ünnepekkel

- 45 A saĝ-ur-saĝok (*assinnū*) rivalgása érette dübörög⁴⁰,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Tarkójuk színes szalaggal az Ő kedvére ékítik,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Testükben az istenség jegyeit hordozzák,
- 50 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 60 Jobb oldalukra férfiúi viseletet öltvén,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
 Bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 65 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
 Színes ugrókötelekkel az Ő kedvére versengnek,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Sîn hatalmas leányát, Inanát éltetem!
76. A felemelkedő kur-ĝar-rak (*kurgarrū*) töröket hordoznak,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
 Hogy a pengét vér borítsa, vért fröcskölnek szerte,
 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 80 A Guena trónusát vérrel öntözik meg,
 míg a tigi-, šem- és ala-dobok fékevesztve zengnek.

(*Iddin-Dagan "A", ETCSL 2.5.3.1*)

Az *assinnuk*, kik jellemző hajviselettel, színes szalagokkal ékítve vonulnak föl, a himnusz 60–63. sorai szerint: „*jobb oldalukra férfiúi viseletet öltvén, (...) bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek*” — majd pedig valamiféle táncot lejtene. A rítus nyelvén az egyszerre viselt férfi és női öltözék, illetve a férfiak nőies hajviselete egyaránt e „férfi-nők” kettős nemi identitását fejezi ki. Az előadás csúcspontját a *kurgarrū*k megjelenése jelenti, akik dobok kísérette eksztázisukban egy fegyveres rítust hajtanak végre,⁴¹ tört ragadnak, vérrel „borítják” azt, majd pedig „a Guena trónusát”⁴² is „vérrel öntözik”. E részlet az mezopotámiai aszketikus rítusok, a rituális öncsonkítás, sőt, esetenként az önkézzel véghezvitt kasztráció gyakorlatának, illetve az ezeket végző papság tulajdonképpeni létének bizonyítékaként híresült el⁴³ — holott, mint láthattuk, a himnusz szövege e tekintetben meglehetősen szűkszavú, nem árulja el, hogy a *kurgarrū*k pontosan mit is tesznek fegyvereikkel, illetve honnan származik a szertartásban használt vér. Az „általánosan elfogadott” értelmezés tehát ez esetben sem a tulajdonképpeni mezopotámiai forrásra, sokkal inkább a későbbi, kis-ázsiai Kybelé- és Attis-papság (*galli*) több tekintetben is hasonlóan tűnő, véres szertartásainak jól ismert leírásaira

kezdődtek az egyes helyi, kultikus naptári évek, lásd SALLABERGER 1993: 142–143 a 669. jegyzettel, valamint 175 és 310. A vonatkozó források rövid összefoglalását adja SALLABERGER 1999. Mivel az isini állam kultikus kalendáriumáról nem rendelkezünk behatódó ismeretekkel, ezért a kifejezést ebben, a III. Ur-i dinasztia hagyományait számos tekintetben életben tartó időszakban még megfelelő óvatossággal kell kezelnünk. Így, bár világosan a város főistennőjének ünnepére, azaz a kultikus év kezdetére és csúcspontjára utal, jelen írás szándékosan kerüli az „Újév” fordítást — utóbbi inkább a későbbi, országszerte egy, meghatározott időpontban tartott babilóniai Újév számára tartandó fenn (amely Nisan hó első napján, a tavaszi napéjegyenlőség utáni első újholddal kezdődött, lásd többek közt HOROWITZ 1996: 36).

⁴⁰ Magyarul: ESZTÁRI 2012: 41, az angol fordításoktól való eltérésekhez pedig id. mű 78–82. jegyzet.

⁴¹ A 76. sorban szereplő „felemelkedő kur-ĝar-rakkal” (kur-ĝar-ra ed₃-da) kapcsolatban már Willem H. Ph. Römer is megjegyezte (RÖMER 1988: 42), hogy a „felemelkedés”-ként fordítható irodalmi kifejezés az istennő azon képességére utal, melynek révén a halandókat transz-állapotba ejtette. Az „Alvilágba való alászállást” (kur ed₃-de₃), illetve az „Alvilágból való felemelkedést” (kur ed₃-da) *Inana és Enki* mítosza is említi abban a híres listában, amely az istennőnek tulajdonított erőket (me), vagy, más értelmezés szerint (GLASSNER 1992: főleg 56–57) a kultikus személynéje által végrehajtott rítusokat sorolja föl (*Inana és Enki*, ETCSL 1.3.1, Segm. F 23 és Segm. J 19–20, lásd még FARBER-FLÜGGE 1973: 28–29 és 54–55).

⁴² Az istenek gyűlésének, ítélkezésének színhelye, vö. többek közt REISMAN 1973: 195.

⁴³ Ez az értelmezés széles körben elfogadott, lásd például HARRIS 1991: 276; COOPER 1993: 93; GRONEBERG 1997: 143 a 165. jegyzettel, ill. újabban TEPPÖ 2008: 79 és 83. Vö. BÖCK 2004: 27 és 33, aki a szóban forgó sorokat egy rituális harci játék leírásaként értelmezi — utóbbi kapcsán lásd még ZSOLNAY 2013: főleg 98–99.

támaszkodik (lásd később). A hasonlóság valóban szembeötlő, lényege azonban — bár nem kizárt, hogy a sorok valóban az *assinnuké*hoz hasonló jellemzőkkel bíró *kurgarrúk* aszketikus aktusára utalnak — nem az aktus mikéntjében, sokkal inkább annak céljában rejlik, azon megváltozott tudat-állapot elérésében, amelyre a „felemelkedő” kifejezés is utal, s amelynek révén lehetővé vált az isteni és az emberi szféra közötti határ átlépése — az istenivel való egyesülés.

Ez utóbbi kapcsán a ruhacsere inverziós rítusa, tekintetbe véve a himnusz egy további, sajátos kijelentését is, még inkább relevánssá válik. A 49. sor szerint e „rituális előadók” az „*istenség jegyeit hordozták testükben*” — más szavakkal úgy is mondhatnánk: szentnek tekintették őket.⁴⁴ Mindez még bizonyosabbá teszi a feltételezést, miszerint transzvesztitizmusuk — ahogyan erre már Rivka Harris is rámutatott —, lényegében Inana/Ištar androgynitását jelenítette meg: istennőjükhöz hasonlatossá válva eltörölték mind a biológiai, mind a hagyományos társadalmi nemek közötti határvonalat.⁴⁵ A rituális transzvesztitizmus elsődleges funkciója, ahogy Mircea Eliade fogalmazott, „*hogy újra-alkossa azt a kezdeti, őseredeti egységet, amely a természetfeletti erő és a szentség intakt forrása.*”⁴⁶ Ez a fajta androgynitás, akár az ellentétek feloldódása- és egyesüléseként, akár a társadalom alkotta „normatív kategóriák” felszámolásaként értelmezzük,⁴⁷ liminális állapotot eredményezett — ebből fakadóan pedig szentséget.

⁴⁴ *kuš nam-diğir-ra su-bi-a mu-un-ğal₂*. Vö. az ETCSL szigorúan szó szerinti fordítását: „*Clothed (?) in the leather (?) of divinity*” (sic), amely a *kuš* szó legáltalánosabb és leginkább köznapis jelentését („bőr”) használja (lásd ePSD sub. *kuš*). Ugyanezen fordításhoz (németül) lásd MAUL 1992: 169, 40. jegyzet, valamint Daniel Reisman interpretációját (REISMAN 1973: 187): „*They place upon their bodies the cloak of divinity*” („*Testükre az isteni státusz ruházatát öltik*”), mely szerint a *kuš nam-diğir-ra* kifejezés valamiféle öltözetet jelent. Az itt használt *ğal₂* ige azonban nem utal sem öltözködésre, sem pedig fel/ráhelyezésre, alapvető jelentése annyit tesz: „van” — az efféle értelmezések tehát, ahogy erre Gwendolyn Leick is felhívta a figyelmet (LEICK 1994: 290, 1. jegyzet), nagyban kétségesek. Ugyanakkor a jelen kontextusban nehezen értelmezhető, mondhatni enigmatikus *kuš* kapcsán meg kell jegyezzük, hogy ugyanazzal az ékjellel írták, mint a sorban szintén megjelenő *su-t* (azaz a *SU* jellel), így nem kizárt, hogy az utóbbival azonos módon olvasandó és értendő — „test, fizikai megjelenés” értelemben. Ezen értelmezéshez vö. Leick fordítását és megjegyzéseit: LEICK 1994: 157–158.

⁴⁵ Vö. HARRIS 1991: 277.

⁴⁶ ELIADE 1979: 113.

⁴⁷ Az *Iddin-Dagan A*-himnusz processziója kapcsán nemrégiben Barbara Böck vetette fel, hogy alapvető célja a társadalmi normák és szerepek időleges felfüggesztése, illetve felborítása volt, hogy azután, újfent meghatározván ezeket, megerősítést nyerjen a kurrens szociális struktúra és hatalmi viszonyrendszer, lásd BÖCK 2004: főleg 33. Ezen „időleges káoszról”, illetve a „normális kondíciók” ezt követő helyreállításáról már Rivka Harris is megemlékezett, felvetvén, hogy ezek szintén testet ölthettek a költeményből kibontakozó inverziós rítusokban, lásd HARRIS 1991: 274 a 70. jegyzettel, amely Umberto Eco klasszikus, a karneváli viselkedésmintákról írott tanulmányát idézi (ECO 1984: főleg 6–7). A karneválok alapvető, univerzális célja, hogy meghatározott időre megbontsák, sőt felfüggeszsek a társadalmi struktúrát, a fejük tetejére állítsák a hatalmi viszonyokat, megfordítsák, felcseréljék a társadalmi szerepeket, szimbolikus aktsaik közt pedig gyakran tűnnek fel a ruhacsere rítusai — utóbbiakhoz, illetve a karneváli transzvesztitizmusához részletesebben lásd IVANOV 1984: 13–16. A szociális struktúra és anti-struktúra kapcsán megfogalmazott felvetéseik tekintetében az összes, eddigiekben idézett munka a poszt-stukturális antropológia alapvető tételein alapul, melyekhez jó bevezetőt adnak Victor W. Turner nagyhatású írásai, lásd főleg TURNER 1969: különösen 94–130 (a „*Liminality and Communitas*” című fejezet, magyarul: TURNER 2002: 107–144). Az *Iddin-Dagan A* esetében világos, hogy a társadalmi rend újfent megerősítést nyer a király és az istennő tulajdonképpeni nászát követő lakoma keretében és folytán — a lakoma mint rituálé a közös étkezésnek, az élelem megosztásának alapvető, ősi koncepcióin alapul, amelyek egyszerre szimbolizálják és kovácsolják a család és a közösségek együvé tartozását, illetve a résztvevők közt fennálló hatalmi viszonyokat. A lakoma ezen rituális funkciójáról és jelentéséről, illetve a lakomázásról általánosságban lásd többek közt DIETLER 2001: 65–72. Ugyanakkor azonban, mivel a szent nász rituálé alapvető célja az istenivel való szimbolikus egyesülés és kommunikáció, valójában a hagyományos nemi szerepek összemosódása által szimbolizált, illetve ennek révén elért, és az istennő kultusz-személyzetének „testében” is manifesztálódó *liminalitás állapot*a az, amely ez esetben elsődleges jelentőséggel bír. Ez az állapot egy rövid, a mindennapi idő keretein kívül eső pillanatra elmosza az emberi és isteni szféra közti határvonalat, ez teszi lehetővé az uralkodó számára, hogy közvetlen kapcsolatba léphessen az istennővel, s ennek időszakos, átmeneti világa teremti meg annak lehetőségét, hogy még a közemberek is érintkezhesse- nek az istenivel. A 117–119. sorok szerint — a tárgyalt processziót követően — „*akik a tetőkön alszanak s kik a fal tövében hálnak, [] élébe járulnak, ügyeik Őélé elhosszák. Akkor Ő a szót (mindőjüknek) feltárja []*” — bárki az istennő elé állhat tehát, bárki találkozhat vele, „azok, akik a tetőkön alszanak”, és azok is, akik a fal tövében hálnak,” módosak és nincstelének, társadalmi státustól függetlenül: álmukban Inana közvetlenül kommunikál velük, s egyúttal ítélkezik a

A szentséget megtestesítő entitásokra nem vonatkoznak a közönséges halandót megköti és csupán egyetlen világhoz láncoló szabályok sem, s a hasonló jellemvonásokkal bíró ambivalens, „se nem nő, se nem férfi” egyéneket számos kultúrkörben tekintették felettébb alkalmasnak és képesnek arra, hogy köztes, liminális létállapotuknak köszönhetően közvetítői szerepet töltsenek be a lét különböző szférái között. Olyan univerzális, archaikus képzeteken alapuló jelenség ez, amely világszerte nagyszámú, egymástól teljességgel független sámánisztikus kultuszban is fellelhető. Az égiek, az élők és a holtak világai közt szabadon közlekedő személyek szintén jellemzően női ruhát viselő és nőként viselkedő férfiak — röviden tehát ugyancsak a *harmadik nem* kategóriájának tagjai.⁴⁸ Jóval közelebbi és valóban szuggesztív példáját láthatjuk mindennek, ha röviden felidézzük a fentiekben már emlegetett *galli* jellemzőit és szertartásait: Firmicus Maternus a Kr. e. 4. század derekán Kybelé és Attis e „tisztátalan” papjai kapcsán ugyanis szintén rituális transzvesztitizmusukról, illetve hasonló eksztatikus technikáikról emlékezett meg.

Templomaikban a közönség rajongása közepette szánni való ocsmányságok láthatók: férfiak hagyják, hogy nőkként használják őket, s ráadásul még dicsekedve mutogatják szennyes és parázna testük illetén meggyalázását. A nyilvánosság elé viszik bűneiket, és fertőzött testük romlottságára szégyenletes élvezetük a tanú. Feldíszítik nők módjára megnövesztett hajukat, s buja ruhákba bújva, ernyedt nyakukon alig bírják tartani a fejüket. S miután ennyire meghazudtolták férfi voltukat, fuvolaszótól megrészegülten **hívják az istennőjüket, hogy gonosz lélektől eltelve az egygű embereknek állítólag jövendőt mondjanak.**

(*A pogány vallások tévelygéséről / De errore profanarum religionum* 4.2)⁴⁹

Apuleius híres második századi regénye, a *Metamorphoses* (mely *Aranyszámár* címen is ismert), még részletesebb leírását adja a *galli* megjelenésének, illetve az általuk végrehajtott rituális cselekedeteknek.

Másnap tarka-barka ruhákba öltöztek, éktelenül fölkesítették magukat, sűrű festékkel bemázolták az arcukat, aláfestették a szemüket s páváskodón elvonultak. A fejükön szalagok, vállukon sáfrán-sárga csalánszövet és selyempalást, némelyiken párhuzamosan futó vékony bíborsávokkal mintázott, derékban övvel összefogott fehér talár, a lábukon sáfrán-sárga saruk. Az istennőt selyemköpennnyel borították és feltették a hátamra. Aztán karjukat vállig lemeztelenítették s hatalmas pallosokat és szekercéket forgatva, ujjongó táncba lendültek, majd a fuvola hangja eszeveszett tombolásba hajszoalta őket. Már végigjártak egész sor szegényes vityillót, amikor egy gazdag birtokosnak a villájához érkeztek. Alighogy betették ide a lábukat, azonnal felzúgott zürzavaros ordításuk, eszeveszetten végigtáncolták a házat, lehajtották a fejüket és sima mozdulatokkal sokáig körben forgatták a nyakukat, körben pörgették leomló hajfürtjeiket, olykor-olykor az izmaikba haraptak s legutoljára a kezükben villogtatott kétélű karddal fölhasították karjukat. Valamelyikük még a többinél is eszeveszettebben tombolt, zihálva, sűrűn kapkodta fel a lélegzetet tüdeje mélyéről, s mintha átszellemült volna az istenség ihletétől, tomboló örültséget tetetett — mintha csak nem különbekké, hanem gyöngékké és betegeké válnának az emberek, ha megszállják őket az istenek ... A kardvágások s a korbácsütések nyomán a heréltek mocskos véréből azott a föld. (8.27–28)⁵⁰

halandók felett. E kép talán az egyik legkorábbi, tökéletes irodalmi megfogalmazása annak, amit majd négyezer évvel később Victor Turner *communitas*-nak nevezett. Ezt a fajta — álombéli — kommunikáció természetesen csupán a nép esetében valósult meg, a király, aki a himnusz keletkezésének korában s annak szimbolikus világában maga is isten volt, meghaladta a *communitas* állapotát, és — a nász, a házasság metaforájának megfelelően — ténylegesen egyesült Inanával. E megkülönböztetést minden modern értelmezésnél szebben fejezi ki Enmerkarnak, Uruk legendás királyának az *Enmerkar és Ensuhgirana* című eposzban (ETCSL 1.8.2.4) olvasható kijelentése: „(*Aratta ura*) találkozhat Inanával álomban, az éjszakában, de Inanával, fénylő ölen szót váltani én fogok” (31□32. sor, lásd még VANSTIPHOUT 2003: 31□32).

⁴⁸ Lásd mindenekelőtt a jelenség Hermann Baumann által összegyűjtött, tekintélyes méretű dokumentációját: BAUMANN 1986, 15□39. A sámánok transzvesztitizmusáról, amely nagymértékben fokozta közvetítői képességük hatékonyságát, pedig lásd többek közt ELIADE 1979, főleg 377. Az az elképzelés, mely szerint a nemi kategóriák áthágása nem csupán az istenivel, hanem a holtakkal való kommunikációt is lehetővé teszi, úgy tűnik, az ókori mezopotámiai siratók esetében is megragadható, lásd BACHVAROVA 2008.

⁴⁹ Bollók János fordítása (MATERNUS 1984: 66.), a szerzők kiemelésével. Az idézett részlet elemzéséhez, valamint a *galli* eredetéhez, történetéhez és sajátosságaihoz lásd többek közt ROSCOE 1996: főleg 195–202.

⁵⁰ Révay József fordítása. Apuleius leírásának összehasonlító vallástörténeti kontextusban való elemzéséhez lásd ROSCOE 1996: 202; részletesebb analíziséhez pedig BENKO 1993: 72–78, további szakirodalmi hivatkozásokkal.

Az utóbbi szövegek és az *Iddin-Dagan A*-himnusz leírásának részletesebb összevetése nagyban szétfeszítené kereteit, s így túlmutat a jelen tanulmány célkitűzésein.⁵¹ Vizsgálatunk szempontjából elegendő, ha arra világítunk rá, hogy az *assinuk* és *kurgarrûk* (akik tökéletesen illenek a *tertium sexus*, a harmadik nem kategóriájába, azaz olyan férfiak voltak, akik egyszerre női és férfiúi, illetve más források szerint női viseletet hordtak, valamint férfi és női magatartásformákat is felölthettek) istennőjük földi megtestesítőiként mint „köztes entitások”, szintén nem csupán az elsődleges nemek közt meghúzódó határon léphettek túl. Nem véletlen, hogy *Inana Alvilágjárásának* sumer verziója szerint az Alvilágban rabul ejtett istennő megmentésére egy *kurğara* (*kurgarrû*) és egy *galatura* (akkád *kalû*),⁵² a mítosz akkád nyelvű változatában pedig egy *assinnu* (*sağursağ*) szállt alá. Az istenek és emberek közül egyedül ők voltak alkalmasak és képesek arra, hogy észrevétlen jussanak át a holtak birodalmának szigorúan őrzött kapuin — „Az (alvilági) kapun légyként röppentek keresztül, s a kapuoszlop mellett mint szellemek suhantak át”⁵³ —, ezáltal pedig lehetővé vált számukra, hogy közvetítsenek az élők és holtak — csakúgy, mint az emberek és az istenek világai között.⁵⁴

Próféták, prófétanők, próféta-nők — a „társadalom peremén”?

Az *Inana/Ištar* megtestesítő *kurgarrûk* és *assinnuk* a próféták legközelebbi „kollégáinak” tekinthetők: címeik rendre az utóbbiakéval együtt jelennek meg, nem csupán a fejadag-, de a lexikális listákban is, s így világos, hogy több szempontból is hasonlatosnak, vagy legalábbis nagyon szorosan összetartozónak vélték őket.⁵⁵ A hasonlóság természete szempontjából sokatmondó, hogy a *Mari*-szövegekben néhány *assinnu* is feltűnik *Annunītum* istennő jóslatainak közvetítőjeként,⁵⁶ ahogyan

51 *Inana/Ištar* kultusz-személyzetének fentiekben vázolt jellemzőit, mint mondtuk, számos alkalommal vetették össze a *galli* látszólag hasonló sajátjaival, lásd többek közt COOPER 1993: 93 és GRONEBERG 1997: 18; néha pedig olyan, további kultuszokkal, melyekben a rituális transzvesztitizmus és a ruhacsere inverziós rítusa prominens szerepet játszott (mint például a „Hermafrodita vagy Szakállas Aphrodité” — *Venus Barbata* — kultuszában az ókori Cipruson, lásd GRONEBERG 1986: 28 ill. GRONEBERG 1997: 15–16). Noha e jellemzők legtöbbje az eksztatikus kultuszok tipikus, univerzális elemének tűnik, Mary M. Bachvarova egy összehasonlító tanulmány keretében (BACHVAROVA 2008) felvette, hogy az *Ištar* személyzete és a *galli* közötti hasonlatosság „nem csupán tipológiai természetű”, és — legalábbis részben — direkt kapcsolatok lenyomatát őrizheti, lásd BACHVAROVA 2008: kül. 18–22 és 36–39.

52 A sumer *galák* (Akkadian *kalû*) *Inana/Ištar* kultuszával közeli kapcsolatban álló siratópapok voltak, akiknek biológiai és társadalmi neme egyaránt „kétséges”. Általában eunuchoknak tekintik őket, akik dalaikban hagyományosan az eme-salt, a sumer nyelv női dialektusát használták. A *gala*-papságról általánosságban lásd többek közt COOPER 2006: 42–45; BACHVAROVA 2008: 19–22 és TEPPÖ 2008: 83–84. Vö. továbbá: RUBIO 2001: 270 a sumer *gala* ékjel elemzéséhez, amely a „pénisz” és az „ánusz” jelek kombinációja.

53 *Inana Alvilágjárása* (ETCSL 1.4.1) 228–229.

54 *Inana/Ištar* kultuszának „sámánisztikus elemeire” már korábban is felhívták a figyelmet, lásd MAUL 1992: 163–164 és 169, valamint GRONEBERG 1997: 152–154. Azonban, mivel nem hallunk sem képzésükről, sem esetleges beavatásukról, sem pedig a szellemek és lelkek uralásának képességéről, továbbá a gyógyító-rituálékban is csupán szórványosan, az első évezredben tűnnek föl, a *kurgarrûk* és az *assinnuk* nem feleltethetők meg a sámánok „klasszikus” definíciójának. Utóbbi kapcsán lásd ELIADE 1980: főleg 4, ill. vö. HUFFMON 2004: főleg 245. Az a kevés, amit a mezopotámiai eksztatikus technikákról tudunk, inkább arra mutat, hogy a transz állapotát elért személyek passzív médiumként viselkedtek, így — a sámánokkal ellentétben — nem kontrollálták a bennük testet öltő természetfölötti erőt, vö. GRABBE 2000: főleg 18.

55 Lásd pl. MSL 17 71, Erimhuš III. 172. sor: ^{lu2}AN.SAL = *assinnu* (egy csoportban a *muhhû*, *zabbu* (szintén egyfajta eksztatikust jelölő) és a *kurgarrû* terminusokkal — 169–172. sorok), továbbá MSL 12 102–103, 213–217. sorok: ^{lu2}gub-ba = *mahhû* („próféta, eksztatikus”) / ^{lu2}ni₂-zu-ub = *zabbu* (a „megvadult”) / kur-^gar-ra = *kurgarrû* („férfi-nő”) / ur-SAL = *assinnu* („férfi-nő”) / ^{lu2g}iš-ba-la-šu-du₇ = *nāš pilaqqi* („az orsó hordozója”). A szöveg helyet tárgyalja NISSINEN 2000: 93 a 22. jegyzettel. E tisztázások az első évezredi *Ištar* és *Dumuzi* ráolvasás-rituálék szövegében is együtt szerepelnek, lásd FARBER 1977: 140. Az *assinnuk* és *kurgarrûk* bizonyos első évezredi gyógyító rituálékban betöltött szerepéről (amelyek szintén liminális természetűeket és közvetítői funkcióikat domborítják ki) lásd MAUL 1992: 164–166.

56 ARM 26, 198, 212, 213 és feltehetően az ARM 26, 197-ben is, utóbbihoz lásd DURAND 1988: 425. Az *assinnuk* az első három levél szerint közvetlen kapcsolatban álltak *Annunītum* istennő kultuszával és templomával. Az óbabilóni *assinnu*-ról, mint *hivatásos* prófétáról, s így a hagyományos nemi kategóriák összemosásának szerepéről a mári

az tény is figyelemre méltó, hogy az újasszír kori prófétikus szövegekben — mint láthattuk —, a (hivatásos) próféták neve előtt álló, az illető nemére utaló determinatívumokat esetenként látszólag inkonzisztens módon használták — kérdésessé téve — számunkra — az adott személy nemi identitását (lásd a 2. táblázatot).⁵⁷ Az utóbbi jelenséget kiválóan példázza a már többször is „idézett” Bayâ esete, kinek nevét női determinatívummal tüntették fel — ugyanakkor Arbéla „fiának” nevezték őt.⁵⁸

| prófétanő/ prófeta-nő | cím | kapcsolódó szöveg | dátum |
|--------------------------|--|----------------------|-----------------|
| <i>Ahāt-abīša</i> | dumu-mi ₂ ^{uru} <i>Arba-il</i> | SAA 9 1.8 | Kr. e. 680 |
| <i>Issār-bēlī-daʿini</i> | <i>šēlūtu ša lugal</i> | SAA 9 1.7 | Kr. e. 680 |
| <i>Urkittu-šarrat</i> | ^{uru} <i>Kal-hi-tu₂</i> | SAA 9 2.4 | Kr. e. 680 |
| <i>Sinqīša-āmur</i> | dumu-mi ₂ ^{uru} <i>Arba-il₃</i> | SAA 9 1.2, SAA 9 2.5 | Kr. e. 681–680 |
| <i>Bayâ</i> | dumu ^{uru} <i>Arba-il₃</i> | SAA 9 1.4, SAA 9 2.2 | Kr. e. 681–680 |
| <i>Ilūssa-āmur</i> | ^{uru} <i>ša₃-uru-a-a⁵⁹</i> | SAA 9 1.5 | Kr. e. 681 |
| <i>Rēmūt-Allati</i> | <i>ša</i> ^{uru} <i>Dara-ahuya</i> | SAA 9 1.3 | Kr. e. 681 |
| <i>Mulissu-kabtat</i> | <i>raggintu</i> | SAA 9 7 | Kr. e. 672 |
| <i>Dunnaša-āmur</i> | dumu-mi ₂ ^{uru} <i>Arba-il₃</i> ^{mi₂} <i>gub-ba</i> | SAA 9 9 SAA 9 10 | Kr. e. 650 |
| <i>Mulissu-abu-usrī</i> | <i>raggintu</i> | SAA 13 37 | c. 670–640 B.C. |
| <i>Hammāia</i> | nincs feltüntetve | SAA 13 43 | c. 670–640 B.C. |

2. táblázat: Az újasszír prófécia-gyűjteményekben szereplő név szerint ismert prófétanők, illetve (a kiemelt) “bizonytalan” nemi identitású személyek⁶⁰

Az ilyen, a fentiekben vázolt liminális jellemzőkkel bíró személyek nyilvánvalóan mindenképp előtérbe kerültek arra, hogy továbbítsák istennőjük üzeneteit az uralkodók számára. Természetesen nem állíthatjuk, hogy a hagyományos nemi kategóriákat meghaladó, köztes (lét)állapot a pró-

prófétizmusban lásd HUFFMON 2004; egy ettől eltérő megközelítéshez pedig STÖKL 2010: 55, 50. jegyzet; Stökl 2012: 58–61; illetve ZSOLNAY 2013.

⁵⁷ Egyes próféták „bizonytalan” nemi identitása kapcsán lásd (*inter alia*) PARPOLA 1997: 48; NISSINEN 2000: 94; TEPPÖ 2005: 84–85 és TEPPÖ 2008: 82; valamint STÖKL 2012: 122–123.

⁵⁸ Lásd a 17. jegyzetet! Lásd még NISSINEN 2000: 94; TEPPÖ 2005: 88 a 93. jegyzettel és STÖKL 2012: 123, Issār-lā-tašiāt problémás esete kapcsán. Issār-lā-tašiāt az SAA 9, Collection 1.1, 28’–29’. soraiban jelenik meg, neve előtt egy olyan, férfi nevet jelölő determinatívummal, amelyet az eredeti, ám kitörölt női determinatívum helyére írtak, lásd PARPOLA 1997: 5. Nehéz meghatározni, hogy egyszerű elírással és annak korrekciójával állunk szemben, vagy pedig egy olyan módosítással, ami az illető meghatározhatatlan *biológiai* nemére utal. E kérdés megválaszolásában a neve után szereplő “Arbéla fia” dezináció sem segít, hiszen, mint láthattuk, ugyanezzel találkozhattunk Bayâ esetében is. E bizonytalanságok miatt Issār-lā-tašiāt nem szerepel a fenti táblázatban.

⁵⁹ Ilūssa-āmur nevét női determinatívummal írták, ugyanakkor az ezt követő ^{uru}*ša₃-uru-a-a* (*libbālāya*) meghatározás annyit tesz: „Aššur városából származó férfi”, vö. PARPOLA 1997: 50; ill. újabban STÖKL 2012: 122.

⁶⁰ TEPPÖ 2005: 87 alapján. A táblázatban felsorolt személyeken túl mindösszesen négy további (férfi) prófétát ismerünk név szerint — úgy tűnhet tehát, hogy az újasszír kori próféták többsége nő volt, lásd legújabban STÖKL 2010: kül. 55–56, a 44. jegyzettel (a férfi-próféták neve, illetve a további hivatkozások kapcsán).

fétává válás elengedhetetlen feltétele volt, hiszen, ahogyan a tanulmány második részében is látni fogjuk, olykor közönséges halandók, nem hivatásos próféták is az istenek „szószólójává” válhattak. Bizonyos azonban, hogy a „nemek felett álló” egyének a lehető legtökéletesebb módon feleltek meg hivatásuk kívánalmainak, hiszen — szó szerint — a *liminalitás* általános koncepcióját testesítették meg.

Azt a gyakorta megfogalmazott és lényegében általánosan elfogadottá vált feltevést tehát, mely szerint az újasszír korban Istar prófétáinak túlnyomó többsége — legalábbis a neve alapján — nő volt, meglehetősen óvatossággal kell kezelnünk,⁶¹ szem előtt tartva, hogy a név — kiváltképp egy ilyen esetben — nem feltétlen igazodik viselőjének biológiai neméhez — ahogyan ezt az alábbi, Mariból származó példa is illusztrálja.

Az a híres, kora dinasztikus kori votív szobor, amely egy Ur-Nanše nevű templomi énekest ábrázol (4. kép), Kr. e. 2400 körül készült, Mari városában.⁶² Ur-Nanše („Nanše szolgálója”) tipikus *férfi nevet* viselt, ugyanakkor képmása, melyen — ennek megfelelően — *férfiúi viseletben* jelenik meg, azt is elárulja, hogy *női nemi jegyekkel* (is) rendelkezett: így vagy hermafroditának, vagy férfiként öltöző nőnek, vagy esetleg olyan férfinak kell tekintsük, akit még serdülőkkora előtt kasztráltak. Ur-Nanše példája kiválóan tükrözi, hogy a nevet nem feltétlenül az illető biológiai neme határozta meg, hanem az a társadalmilag konstruált szerep, amelyet az adott személy kortársainak szemében betöltött — eszerint pedig Ur-Nanšét, aki férfiúi ruhát és nevet viselt, férfinak tekintették.

Az ábrázolás egy további lényeges tanulsága tulajdonképpen létéből fakad, nem elhanyagolandó tény ugyanis, hogy amellet, hogy Ur-Nanšénak módjában állt votív szobrot készíttetni, lehetősége volt arra is, hogy azt egy templomban állíttassa fel. Más szavakkal: noha nemi identitása „bizonytalan, meghatározhatatlannak” tűnhet számunkra, ami arra ösztökélhet, hogy „marginális egyénként” határozzuk meg, kortársai szemében Ur-Nanše a társadalom köztiszteletben álló, jól körülíráható pozícióval rendelkező tagja volt, aki jelentős vagyona és presztízse is szert tehetett.

Inana/Istar prófétái, prófétanői, illetve próféta-női, bár (olykor biológiai és társadalmi nemük által is szimbolizált, illetve formált) kultikus szerepük alapján liminális személyeknek tekinthetők, e jellemzőjük azonban nem vetíthető ki automatikusan az általuk betöltött társadalmi pozícióra. Talán első látásra valóban „gyanús”,⁶³ akár potenciálisan veszélyes, marginális egyéneknek tűnhetnek:⁶⁴ biológiai nemük kérdéses, társadalmi nemük pedig „kategorizálhatatlan”, azaz kívül esik a „normatív kategóriákon”: se nem nők, se nem férfiak. E tekintetben mindeddig szándékosan kerültük a „normatív” jelzőt — hiszen ennek használata előtt fel kell tennünk a kérdést: mi tesz egy társadalmi (nemi) kategóriát „normatívvá”, illetve milyen alapon határozzuk meg az „anomáliákat”? Minden kategorizálás rendszerfüggő, a fenti nézetek pedig tökéletesen igazolják azt az alapvető tézist, miszerint az osztályozási rendszerek mindig *az adott társadalom hierarchikus rendjének visszfényei*⁶⁵ — hiszen ez esetben inkább az értelmezők kulturális és társadalmi közegét világítják meg, azaz inkább a modern, mintsem a mezopotámiai szociális struktúrát képezik le. Noha az általunk is használt „harmadik nem” kategóriája szintén modern címke, az a tény, hogy Istar kultusz-személyzetének tagjai — s köztük az istennő szavait közvetítő egyének — a legkevésbé sem szorultak a társadalom peremére, arra mutat, hogy e koncepció a mezopotámiai osztályozási rendszertől

⁶¹ Többek közt PARPOLA 1997: 48; NISSINEN 2000: 109; TEPPÖ 2005: 86; PONGRATZ-LEISTEN 2006: főleg 24 és 27; DE VILLIERS 2010: 3; STÖKL 2012: 124, valamint Jonathan Stökl tanulmányát a (biológiai!) nemek arányáról a név szerint ismert óbabiloni, illetve újasszír kori próféták között (STÖKL 2010; az újasszír anyag kapcsán főleg 54–56).

⁶² A szobor újabb keletű leírásához és elemzéséhez lásd MCCAFFREY 2002: 380–381, a korábbi szakirodalmi hivatkozásokkal, ill. vö. ASHER-GREVE 1997: 457 a 37. jegyzettel, aki szintén Ur-Nanše szobra kapcsán, a bináris oppozíciót elvetve mutatott rá a mezopotámiai nemi kategóriák többféleségére.

⁶³ MAUL 1992: 160.

⁶⁴ Az ilyen elképzelések érzékletes példáját szolgáltatja Stefan M. Maul tanulmánya, melynek kapcsán már az is sokatmondó, hogy — következtetéseivel és kategorizálásával összhangban — az *Außenseiter und Randgruppen* című kötetben jelent meg (MAUL 1992, ill. lásd id. mű: főleg 160 és 166).

⁶⁵ Vö. DURKHEIM – MAUSS 2009: főleg 48–51, ill. újabban DOUGLAS 2004: 62.

sem állt távol — ennek tükrében tehát nem „anomáliát,”⁶⁶ hanem egyfajta „normát” testesítettek meg.⁶⁷

Hasonlóképp — azaz újabb társadalmi tükörként — értelmezhető a liminális személyekhez kötődő vallási gyakorlat marginális avagy „szankcionált” mivolta is: az eksztatikus elemekkel átszőtt kultuszok vallási életben betöltött szerepe alapvetően szintén az uralkodó elit által konstruált hatalmi viszonyokat tárja fel. Ahogyan erre Ioan M. Lewis is rámutatott, periférikus, marginalizált és kontrollálatlan formáiban a vallásos megszállottság állapota gyakorlatilag mindenki előtt nyitva állhat, ha azonban a „központi kultusz” részévé válik, az utóbbi mintegy privilégizálja, intézményesíti a természetfölöttivel való egyesülés kultikus gyakorlatát — így a prófétizmust is. Innentől fogva a — súlyos rituális vértetbe bűjtatott — „kinyilatkoztatások” elsődleges funkciója a „központi kultusz” saját hierarchiájának legitim, sőt egyedüli legitim voltának közvetítése és erősítése⁶⁸ — a „szankcionált” eksztázis és megszállottság tehát nem más, mint a kurrens társadalmi rend kivetülése. Világos, hogy Ištar kultusza s az ehhez köthető prófétai tevékenység prominens szereppel bírt az újasszír állami vallásgyakorlásban, így Lewis terminológiáját követve olyan eksztatikus (jegyekkel bíró) kultuszként írható le, amely az állami, „központosított vallás” szolgálatában állt: a kurrens szociális struktúrát és az uralkodó osztály hatalmát formálta, legitimálta és reprezentálta. A viszony ismét kölcsönös: az istennő kultikus funkcionáriusainak esetleges, és vallási szerepükkel összefonódó „sajátságos” nemi kategóriája (*tertium sexus*) ezáltal lényegében „intézményesedett” — így vált a „liminális”, „normatívvá”. Az Ištar hangján szóló próféták, prófétanők és próféta-nők mindegyikét *integrálták*, egyrészt a templomok személyzetének közösségeibe, másrészt az állami kultuszba, harmadrészt — s ezáltal — pedig a társadalmi rendszer egészének szövetébe.⁶⁹ Hivatásuk és tevékenységük, amely — mint látni fogjuk — az újasszír politika döntéshozatali mechanizmusaira is befolyást gyakorolt, meghatározott, stabil pozíciót és rangot biztosított számukra — s így biztos állíthatjuk, hogy e „férfi-nők” sokkal inkább csodálatot, mintsem félelmet keltettek.

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Tzvi 2000: Ishtar. *NIN* 1, 23–27.
- ABUSCH, Tzvi 1986: Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic, Tablet 6, Lines 1–79. *History of Religions* 26, 143–187.
- ASHER-GREVE, Julia M. 1997: The Essential Body: Mesopotamian Conceptions of the Gendered Body. *Gender & History* 9, 432–461.
- BACHVAROVA Mary R. 2008: Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective. In: Suter, A. (szerk.), *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*, Oxford – New York: Oxford University Press. 18–52.
- BAHRANI, Zainab 2000: The Whore of Babylon: Truly All Woman and of Infinite Variety. *NIN* 1, 95–106.
- BAHRANI, Zainab 2001: *Women of Babylon: Gender and Representation in Mesopotamia*. London – New York: Routledge.
- BAUMANN, Hermann 1986: *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin: D. Reimer.
- BENKO, Stephen 1993: *The Virgin Goddess: Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* (Studies in the History of Religions 59). Leiden – Boston: Brill.
- BÖCK, Barbara 2004: Überlegungen zu einem Kultfest der altmesopotamischen Göttin Inana. *Numen* 51/1, 20–46.
- BROWN, David 2000: *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Cuneiform Monographs 18). Groningen: Styx.
- CAGNI, Luigi 1977: *The Poem of Erra* (Sources from the Ancient Near East 1,3). Malibu: Undena Publications.
- CHARPIN, Dominique 2004: Histoire Politique du Proche-Orient Amorrite (2002–1595). In: Charpin, D. – Edzard, D. O. – Stol, M. (szerk.), *Mesopotamien: Die altbabylonische Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/4). Fribourg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 25–480.
- COOPER, Jerrold S. 1993: Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia. In: Matushima, E. (szerk.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East – The*

⁶⁶ Vö. BAHRANI 2001: 144, a fenti nézet kritikájával.

⁶⁷ Vö. többek közt TEPPÓ 2005: 85, mely szerint az Ištar kultuszához kötődő funkcionáriusok és próféták megjelenése és viselkedése „a társadalmi normákon kívül állt”.

⁶⁸ LEWIS 2003: főleg 152–158.

⁶⁹ A „marginális szexualitás” intézményesítéséről a mezopotámiai társadalomban és vallásosságban lásd általánosságban LEICK 1994: 159, 168–169; és TEPPÓ 2008: főleg 87.

- City and Its Life Held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20-22, 1992.* Heidelberg: Winter. 81–96.
- COOPER, Jerrold S. 2006: Genre, Gender and the Sumerian Lamentation. *Journal of Cuneiform Studies* 58, 39–47.
- DE VILLIERS, Gerda 2010: The Origin of Prophetism in the Ancient Near East. *HTS Theological Studies* 66/1, 1–6.
- DIETLER, Michael 2001: Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts. In: Dietler, M. – Hayden, B. (szerk.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington, DC: Smithsonian. 67–114.
- DURAND, Jean-Marie 1988: *Archives épistolaires de Mari I–II* (Archives Royales de Mari 26). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations.
- DURKHEIM, Émile – MAUSS, Marcel 2009³: *Primitive Classification*. (Ford. R. Needham) London – New York: Routledge.
- ECO, Umberto 1984: The Frames of Comic Freedom. In: Sebeok, T. A. (szerk.), *Carnival!* (Approaches to Semiotics 64). Berlin – New York: Mouton Publishers. 1–9.
- ELIADE, Mircea 1979: *The Two and the One*. Chicago: University of Chicago Press.
- ELIADE, Mircea 1980: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt.
- ELLIS, M. DEJ., Observations on Mesopotamian Oracles and Prophetic Text: Literary and Historiographic Considerations. *Journal of Cuneiform Studies* 41, 127–186.
- ELLIS, M. DEJ. 1987: The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali. In: Margueron, J. – Durand, J.-M. (szerk.), *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5, Paris: Recherches sur les civilisations. 236–266.
- ESZTÁRI, Réka 2012: Égben kötött házasság: Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról. *Ókor* 2012/3, 35–54.
- ESZTÁRI, Réka – VÉR, Ádám 2014: The Voices of Ištar: Prophetesses and Female Ecstasies in the Neo-Assyrian Empire. In: Xeravits, G. G. (szerk.), *Religion and Female Body in Ancient East Mediterranean* (Deuterocanonical and Cognate Literature Studies). Berlin: de Gruyter. 3–39.
- FARBER, Walter 1977: *Beschwörungrituale an Ištar und Dumuzi – Attī Ištar ša harmaša Dumuzi*. Wiesbaden: Steiner.
- FARBER-FLÜGGE, Gertrud 1973: *Der Mythos "Inanna und Enki" unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me* (Studia Pohl 10). Rome: Biblical Institute Press.
- GELB, Ignace J. 1960: The Name of the Goddess Innin. *Journal of Near Eastern Studies* 19, 72–79.
- GEORGE, Andrew R. 2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. I–II*. Oxford: Oxford University Press.
- GLASSNER, Jean-Jacques 1992: Inanna et les me. In: Ellis, M. deJ. (szerk.), *Nippur at the Centennial: 35. Comptes-Rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales*, Philadelphia: University Museum. 55–86.
- GRABBE, Lester L. 2000: Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 13–32.
- GRONEBERG, Brigitte 1986: Die sumerische-akkadische Inanna/Ištar: Hermaphroditos? *Welt des Orients* 17, 25–46.
- GRONEBERG, Brigitte 1997: *Lob der Ištar: Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*. Groningen: Styx.
- HARRIS, Rivka 1991: *Inanna–Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites*. *Journal of the History of Religions* 29, 261–278.
- HEIMPEL, Wolfgang 1982: A Catalog of Near Eastern Venus Deities. *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9–22.
- HOROWITZ, Wayne 2004: Some Thoughts on Sumerian Star-Names and Sumerian Astronomy. In: Sefati, Y. et al. (szerk.), *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*. Bethesda: CDL Press. 163–178.
- HOROWITZ, Wayne 1996: The 360- and 364-Day Year in Ancient Mesopotamia. *Journal of Ancient Near Eastern Studies* 24, 35–44.
- HUFFMON, Herbert B. 2000: A Company of Prophets: Mari, Assyria, Israel. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 47–70.
- HUFFMON, Herbert B. 2004: The assinnu as Prophet: Shamans at Mari? In: Nicolle, C. (szerk.), *Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale, (Paris, 10–13 juillet 2000)* (Amurru 3). Paris: Editions Recherche sur les Civilisations. 241–247.
- IVANOV, Viacheslav V. 1984: The Semiotic Theory of *Carnival* as the *Inversion* of *Bipolar* Opposites. In: Sebeok, T. A. (szerk.), *Carnival!* (Approaches to Semiotics 64). Berlin – New York: Mouton Publishers. 11–35.
- JACOBSEN, Thorkild 1987: Pictures and Pictorial Language (The Burney Relief). In: Mindlen, M. et al. (szerk.), *Figurative Language in the Ancient Near East*. London: University of London, School of Oriental and African Studies. 1–11.
- JAKOB, Stefan 2003: *Mittelassyrische Verwaltung und Sozialstruktur: Untersuchungen* (Cuneiform Monographs 29). Leiden – Boston: Brill. 2003.
- JONES, Philip 2003: Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A. *Journal of the American Oriental Society* 123, 291–302.
- LAPINKIVI, Pirjo 2010: The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection: Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary (*State Archives of Assyria Cuneiform Texts* 6). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.

- LEICK, Gwendolyn 1994: *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London: Routledge.
- LEWIS, Ioan M. 2003³: *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. London – New York: Routledge.
- MALAMAT, Abraham 1987: A Forerunner of Biblical Prophecy: The Mari Documents. In: Miller, P. D. Jr. □ Hanson, P. D. □ McBride, S. D. (szerk.), *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Philadelphia: Fortress. 33–52.
- MATERNUS, Firmicus 1984: *Asztrológia – A pogány vallások tévelygéséről* (Prométheusz Könyvek 1). (Ford. Bollók János) Budapest: Helikon.
- MAUL, Stefan M. 1992: *Kurgarrû und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft*. In: Haas, V. (szerk.), *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients* (Xenia 32). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz. 159–171.
- MCCAFFREY, Kathleen 2002: Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard? In: Parpola, S. □ Whiting, R. M. (szerk.), *Sex and Gender in the Ancient Near East: Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 379–391.
- NISSINEN, Martti 1998: *References to Prophecy in Neo-Assyrian Sources* (State Archives of Assyria Studies 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- NISSINEN, Martti 2000: The Socioreligious Role of the Neo-Assyrian Prophets. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 89–114.
- NISSINEN, Martti 2003: *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (SBL Writings from the Ancient World 12). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- PARPOLA, Simo 1997: *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 1999: Neujahr(sfest) B. Nach akkadischen Quellen. In: *Reallexikon der Assyriologie Band 9*. Berlin □ New York: de Gruyter. 294–298.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2003: When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism. In: Köckert, M. – Nissinen, M. (szerk.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 201). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. 132–168.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2006: Cassandra's Colleagues: Prophetesses in the Neo-Assyrian Empire. *Journal of the Canadian Society of Mesopotamian Studies* 1, 23–29.
- PONGRATZ-LEISTEN, Beate 2008: Sacred Marriages and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia. In: Nissinen, M. – Uro, R. (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake: Eisenbrauns. 43–73.
- PORTER, Barbara N. 2004: Ishtar of Nineveh and her Collaborator, Ishtar of Arbela, in the Reign of Assurbanipal. *Iraq* 66, 41–44.
- REINER, Erica 1974: A Sumero-Akkadian Hymn of Nanâ. *Journal of Near Eastern Studies* 33, 221–236.
- REINER, Erica 1995: *Astral Magic in Babylonia* (Transactions of the American Philosophical Society 85). Philadelphia: American Philosophical Society.
- REINER, Erica □ PINGREE, David Edwin 1981: *Babylonian Planetary Omens, Part II. Enûma Anu Enlil, Tablets 50–51* (Bibliotheca Mesopotamica II/2). Malibu: Undena.
- REISMAN, Daniel 1973: Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn. *Journal of Cuneiform Studies* 25, 185–202.
- RÖMER, Willem H. Ph. 2001: *Hymnen und Klagelieder in sumerischer Sprache* (Alter Orient und Altes Testament 276). Münster: Ugarit-Verlag.
- RÖMER, Willem H. Ph. 1988: Sumerische Hymnen II. *Bibliotheca Orientalis* 45, 24–60.
- RÖMER, Willem H. Ph. 1965: *Sumerische 'Königshymnen' der Isin-Zeit*, Leiden: Brill.
- ROSCOE, Will 1996: Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion. *History of Religions* 35, 195–230.
- RUBIO, Gonzalo 2001: Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story. *Journal of the American Oriental Society* 121, 268–274.
- SALLABERGER, Walther 1993: *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit* (Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7). Berlin: de Gruyter.
- SALLABERGER, Walther 1999: Neujahr(sfest). In: *Reallexikon der Assyriologie Band 9*. Berlin □ New York: de Gruyter. 291–294.
- SELZ, Gebhard J. 2000: Five Divine Ladies: Thoughts on Inana(k), Ištar, In(n)in(a), Annunītum, and Anta, and the Origin of the Title 'Queen of Heaven'. *NIN* 1, 29–62.
- SJÖBERG, Ake 1975: In-nin-ša-gur₄-ra: A Hymn to the Goddess Inanna by the en-Priestess Enheduanna. *Zeitschrift für Assyriologie* 65, 161–253.
- SLADEK, William R. 1974: *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ann Arbor (kiadatlan PhD disszertáció).
- STÖKL, Jonathan 2010: Female Prophets in the Ancient Near East. In: Day, J. (szerk.), *Prophets and Prophecy: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (Library of the Hebrew Bible / Old Testament Series 531). New York – London: T & T Clark. 47–61.
- STÖKL, Jonathan 2012: *Prophecy in the Ancient Near East: A Philological and Sociological Comparison* (Culture and History of the Ancient Near East 56). Leiden – Boston: Brill.

- SZARZYŃSKA, Krystyna 2000: Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk. *NIN 1*, 63–74.
- SZARZYŃSKA, Krystyna 1993: Offerings for the Goddess Inana in Archaic Uruk. *Revue d'Assyriologie* 87, 7–26.
- TEPPO, Saana 2008: Sacred Marriage and the Devotees of Ištar. In: Nissinen, M. – Uro, R. (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake: Eisenbrauns. 75–92.
- TEPPO, Saana 2005: *Women and their Agency in the Neo-Assyrian Empire* (Master's Thesis, University of Helsinki, Faculty of Arts, Institute for Asian and African Studies, Assyriology). Helsinki.
- TURNER, Victor W. 1969: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Berlin □ New York: de Gruyter.
- TURNER, Victor W. 2002: *A rituális folyamat*. (Ford. Orosz I.) Budapest: Osiris.
- VAN DER TOORN, Karel 2000: Mesopotamian Prophecy between Immanence and Transcendence: A Comparison of Old Babylonian and Neo-Assyrian Prophecy. In: Nissinen, M. (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives* (SBL Symposium Series 13). Atlanta: Society of Biblical Literature. 70–87.
- VANSTIPHOUT, Hermann L. J. 2003: *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta* (Writings from the Ancient World 20). Leiden – Boston: Brill.
- VOLK, Konrad 1989: *Die Balaĝ-Komposition úru àm-ma-ir-ra-bi: Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19'ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version* (Freiburger altorientalische Studien 18). Stuttgart: F. Steiner.
- WESTENHOLZ, Aage 1999: The Old Akkadian Period: History and Culture. In: Sallaberger, W. □ Westenholz, A., *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit* (Orbis Biblicus et Orientalis 160/3), Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht. 17–105.
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick 2007: *Inanna and Ishtar in the Babylonian World*. In: Leick, G. (szerk.), *The Babylonian World*. London: Routledge. 332–347.
- ZSOLNAY, Ilona 2013: The Misconstrued Role of the Assinnu in Ancient Near Eastern Prophecy. In: Stökl, J. – Carvalho, C. L. (szerk.), *Prophets Male and Female: Gender and Prophecy in the Hebrew Bible, the Eastern Mediterranean and the Ancient Near East* (Ancient Israel and its Literature 15). Atlanta: Society for Biblical Literature. 81–99.

Asszír hatás a jeruzsálemi Templom kultuszában?

Vér Ádám

Rövid elemzésemben azt a szakirodalomban már régóta tárgyalt kérdést igyekszem körüljárni, hogy gyakorolt-e nyomást a jeruzsálemi Templom kultuszára az Újasszír Birodalom. Először röviden ismertetem Asszíriának az Euphratéstól nyugatra folytatott expanziójának menetét, ahogy a korszak „szuperhatalma” kapcsolatba került Júdával. Majd bemutatom a Királyok második könyvének azon szakaszait, amelyek alapján az asszír kultuszok júdai befolyását, sőt elterjedését szokás feltételezni a szakirodalomban. Mivel ezek a bibliai szakaszok önmagukban nem adnak választ a címben feltett kérdésre, röviden felvázolom az Újasszír Birodalom által alávetett területeken a szakrális alrendszerekben véghezvitt változtatásokat, amelyekből esetleg következtetni lehetne a júdai helyzetre. Mindez elvezethet minket a végkövetkeztetéshez, amelyben egy másik — talán szövegközelibb — magyarázatát próbálom adni a korábban tárgyalt bibliai szakaszoknak.

Asszíria nyugati expanziója

Az Újasszír Birodalom terjeszkedése III. Sulmánu-asarédu (858–827)⁷⁰ hosszú uralkodásának elején (856) érte el az Euphratés nagy kanyarját, a második évezred utolsó harmadában kialakult Középasszír Birodalom egykori nyugati határát. Az asszír területi expanzió ezen a ponton bő száz évre megállt — a katonai és a területi expanzió elvált egymástól. Bár ismétlődő hadjárataikban az asszírok mélyen benyomultak Szíriába, sőt többször a Földközi-tengerig is eljutottak, az Euphratéstól nyugatra mégsem alakítottak ki tartományokat.⁷¹ Az asszír agresszióval szemben a tenger és az Euphratés közötti térség kisebb-nagyobb hatalmai újra és újra koalícióban egyesítették erőiket, leghíresebb haditettük a 853-ban megvívott qarqari csata, amellyel egy időre sikerült megállítaniuk az asszír előretörést.⁷² Ezen szíriai szövetségeknek rendre tagja volt Izráel és a VIII. században már Júda is.

Bő száz évvel később III. Tukulti-apil-Esarra (745–727) támadásait ez a koalíció még Urartu segítségével sem volt képes visszaverni. 740-re az asszír nagyhatalom kijutott a Földközi-tenger partjára,⁷³ s ezúttal nem csupán katonai jelenlétről volt szó, az Euphratés és a tenger közötti térségben az asszír tartományok sora épült ki. 738-ban vazallusi függésbe kényszerült Hamat, Damaszkusz, Izráel és a föníciai városok. 734-ben az ún. szír–efraimita háború (734–732) már éppen azért robbant ki, mert nem sikerült létrehozni a szíriai államok egy újabb koalícióját, a júdai Áház nem csatlakozott az Asszír-ellen lázadókhöz.⁷⁴ Az újabb asszír támadás eredményeként az asszírok 732-ben négy tarto-

⁷⁰ Az évszámok a tanulmányban mindig Krisztus előtt értendők.

⁷¹ Ezt az első hallásra is meglepő jelenséget eddig csupán John Nicholas POSTGATE tartotta elemzésre méltónak: „The Land of Assur and the Yoke of Assur”, *World Archaeology* XXIII (1992) 247–263.

⁷² Az asszírrelles koalícióban részt vett Adad-idri (Damaszkusz), Irhuleni (Hamat), Áház (Izráel), Matinu-Ba’ali (Arwad), Adunu-Ba’ali (Siana), Gindibu’u (egy arab törzsfő), Ba’asza (Moáb), és katonai kontingenseket küldtek Byblos, Egyiptom, Uszanat és Irqata országok. A hadjáratra vonatkozó forrásokat és a történeti rekonstrukciókat elemzi Shigeo YAMADA: *The Construction of the Assyria Empire. A Historical Study of the Inscriptions of Shalmaneser III (859–824 B. C.) Relating to His Campaigns to the West*. Brill, Leiden — Boston — Köln 2000. 143–163. (Culture and History of the Ancient Near East 3) Az asszírok ellen a következő nyolc évben a koalíció további három csatát vívott (849, 848, 845).

⁷³ Az Euphratéstól a Földközi-tenger partjáig három év alatt jutottak ki az asszírok (743–740), erről a hadjáratsorozatról nyújt alapos elemzést Michael C. ASTOUR: „The Arena of Tiglath-Pileser III’s Campaign against Sarduri II (743 B.C.)”, *Assur* II/3 (1979) 69–91.

⁷⁴ Az asszírok ellen létrehozott koalíciók működéséről ld. Nadav NA’AMAN: „Forced Participation in Alliances in the Course of the Assyrian Campaigns to the West”, in Mordechai COGAN — Israel EPH’AL (szerk.): *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History and Ancient Near Eastern Historiography Presented to Hayim Tadmor*. The Magness Press, Jeruzsálem 1991. 80–98. (Scripta Hierosolymitana 33)

mányt alakítottak ki Damaszkusz királyságának területén (Damaszkusz, Manszuate, Szubite, Karnaim), Izrael területéből pedig három tartományt hasítottak ki (Megiddo, Gileád, Dór).⁷⁵ A szírefraimita háború idején lett Asszíria vazallusa Ekron, Asdód, Askelon, Gáza és Júda is. A térségben az asszírok újabb hadjáratokat vezettek: 722-ben és 720-ban is elfoglalták az északi zsidó állam maradványát, és Szamária központtal újabb tartományt alakítottak ki;⁷⁶ majd 713–711 között több hadjáratban elfoglalták Asdódot. A térség államai Júda vezetésével 706-ban, az asszír trónváltást kihasználva egyiptomi és talán babilóni szövetségben még megpróbálták lerázni az asszír igtát, ám Szín-ahhé-eriba 701. évi hadjáratában végleg elnyomta a régió elszakadási törekvéseit. A lázadó vazallusok közül egyedül Hizkija maradhatott hatalomban — Júda tehát nem vált asszír tartománnyá, Asszíria vazallusaként ugyan, de megőrizhette autonómiájának egy részét.⁷⁷ Az asszír hegemoniát ettől kezdve jó hetven évig nem érte kihívás ebben a térségben. Az Újasszír Birodalom utolsó éveiben az egyre gyengülő központi hatalom már nem volt képes hatékonyan ellenőrizni a nyugati végeket, és a korábbi vazallus, Júda Jósia vezetésével egy ideig eredményesen próbálta betölteni ezt a hatalmi vákuumot.⁷⁸ Ennek a júdai sikertörténetnek II. Nékó fáraó 609. évi hadjárata vetett véget, a megiddói csatában meghalt Jósia és elbukott Júda mint regionális középhatalom terve is.

Az asszír alávetésre vonatkozó bibliai szakaszok⁷⁹

2Rg=4Rg 16,10–16

Mikor Áház király Damaszkuszba ment Tiglat-Pileszer asszír király elé, és meglátta az oltárt, mely Damaszkuszban volt; megküldte Áház király Urijá papnak az oltár képét és mintáját minden alkatrészeire vonatkozólag. És megépítette Urijá pap az oltárt: egészen amilyent küldött Áház király Damaszkuszból, olyat csináltatott Urijá pap, mire megjött Áház király Damaszkuszból. Mikor aztán megjött a király Damaszkuszból, megnézte a király az oltárt; és az oltárhoz járult a király, és felment reá; és elfüstölögtette égő áldozatát és ételáldozatát, kiöntötte italáldozatát; és ráhintette visszafizetési áldozatának vérét az oltárra. És a rézoltárt, mely az Úr előtt állt, elmozdította a ház elöl, az új oltár közül és az Úr háza közül; és az új oltártól oldalt tette az északra. És parancsot adott Áház király Urijá papnak, mondván: „A nagy oltáron füstölögtesd a reggeli égő áldozatot és az estéli ételáldozatot, valamint a király égő áldozatát és ételáldozatát, to-

⁷⁵ A tartományok kialakításának folyamatáról és a tartományok elhelyezkedéséről ld. Benedikt OTZEN: „Israel under the Assyrians”, in Mogens Trolle LARSEN (szerk.): *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*. Akademisk Forlag, Koppenhága 1979. 251–261. (Mesopotamia 7)

⁷⁶ Szamária elestéhez ld. Nadav NA'AMAN: „Historical and Chronological Notes on the Kingdoms of Israel and Judah in the Eighth Century B. C.”, *Vetus Testamentum* XXXVI (1986) 71–92. Az ekkor rögzült asszír tartományi beosztáshoz ld. Nadav NA'AMAN: „Province System and Settlement Pattern in Southern Syria and Palestine in the Neo-Assyrian Period”, in Mario LIVERANI (szerk.): *Neo-Assyrian Geography*. Roma 1995. 103–115. (Quaderni di Geografia Storica 5)

⁷⁷ Moshe ELAT: „The Political Status of the Kingdom of Judah within the Assyrian Empire in the 7th Century B. C. E.”, in Yohanan AHARONI (szerk.): *Lachish V. Investigations at Lachish — The Sanctuary and the Residency*. Gateway Publishers, Tel-Aviv 1975. 61–70. Az egyik asszír fővárosban, Kalhuban 1988–1990-ben feltárt királynésírokból előkerült feliratok névanyagát elemezve Stephanie Dalley érdekes eredményre jut. Meglátása szerint az ezen feliratokon szereplő két királyné (Jába és Atálja, III. Tukulti-apil-Esarra és II. Sarrukín feleségei) neve júdai név, elképzelése szerint ezek az asszír királynék júdai hercegnők voltak. Dalley valószínűnek tartja, hogy Atálja fia volt Szín-ahhé-eriba, s a rokonsági viszonynak köszönhető, hogy Hizkija a 701. évi hadjárat után is hatalomban maradhatott. Stephanie DALLEY: „Yabâ, Atalyâ and the Foreign Policy of Late Assyrian Kings”, *State Archives of Assyria Bulletin* XII (1998) 83–98; Stephanie DALLEY: „The Identity of the Princesses in Tomb II and a New Analysis of Events in 701 BC”, in John E. CURTIS et al. (szerk.): *New Light on Nimrud. Proceedings of the Nimrud Conference 11th–13th March 2002*. The British Museum, London 2008. 171–175. Dalley elméletét átvette KOMORÓCZY Géza: „Az asszír nemzet: az identitás változásai”, in Uő: *Meddig él egy nemzet? A nemzet történeti látószöge*. Kalligram, Pozsony 2011. 107–141 (117–119). Dalley nemrég egy önálló monográfiát szentelt annak bizonyítására, hogy a bibliai Eszter története az újasszír korig vezethető vissza, alakjának mintái pedig a kalhúi sírokban azonosított júdai hercegnők lennének (Stephanie DALLEY: *Esther's Revenge at Susa: From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford University Press, Oxford 2007). Dalley elméletét érdemben bírálja John Nicholas POSTGATE: „The Tombs in the Light of Mesopotamian Funerary Traditions”: in John E. CURTIS et al. (szerk.): *New Light on Nimrud. Proceedings of the Nimrud Conference 11th–13th March 2002*. The British Museum, London 2008. 177–180 (178).

⁷⁸ Jósia politikájáról és Júda határainak kiterjesztéséről alapos elemzést ad Nadav NA'AMAN: „The Kingdom of Judah under Josiah”, *Tel Aviv* XVIII (1991) 3–71.

⁷⁹ A bibliai szakaszokat Kecskeméthy István fordításában idézem.

vábbbá az ország egész népének égő áldozatát, valamint ételáldozatukat és italáldozatukat, és minden égő áldozat vérét és minden vágóáldozat vérét arra hintsd; a rézoltár pedig legyen nekem tudakozódni.” És Urijá pap egészen úgy cselekedett, mint ahogyan Áház király parancsolta.

2Rg=4Rg 21,3–9

És ismét felépíttette [Manassé] a bámákat, melyeket elveszített atyja, Hizkija; és oltárokat épített az Úr házában; melyről azt mondta az Úr: Jeruzsálembe helyezem nevemet. És oltárokat épített az ég egész seregének; az Úr házában mindkét udvarában. És átvitte fiát a tűzön, felhőnézést, bűvölést üzött, halottidézőket és jósmestereket tartott; sok olyat tett, ami rossz az Úr szemeiben, bosszantván őt. És elhelyezte a szent fa faragott képét, melyet csináltatott; abban a házban, amelyről azt mondta az Úr Dávidnak és fiának, Salamonnak: „Ebben a házban és Jeruzsálemben, melyet Izráel minden törzse közül választottam, helyezem el nevemet örökre. És nem mozdítom el többé Izráel lábát arról a földről, melyet atyáiknak adtam; ha csak vigyáznak, hogy egészen aszerint cselekedjenek, amint parancsoltam nekik, és egészen aszerint a tanítás szerint, amit parancsolt nekik szolgám, Mózes.” De nem fogadtak szót és Manassé eltévlyítette őket, hogy még inkább a rosszat cselekedjék, mint azok a nemzetek, melyeket kipusztított az Úr Izráel fiai elől.

2Rg=4Rg 23,5

És megszüntette [Jósia] a bálványpapokat, akiket Júda királyai állítottak be, a bámákon füstölögtettek Júda városaiban és Jeruzsálem környékén; és akik a Baálnak füstölögtettek, a napnak, a holdnak és az állatövnök, egyszóval az ég egész seregének.

Az első két szakasz az Áház és Manassé által elkövetett undokságokat sorolja fel. Ezen cselekedetekkel kapcsolatban először Martin Noth jegyzi meg *Geschichte Israels*-ében, hogy mindezek az asszír államvallás kultuszselemeinek bevezetését jelenthették, Jósia kultuszreformja és a Templom megtisztítása pedig a vazallusi függés lerázásának kontextusában értelmezendő.⁸⁰ Ez a nézet hosszú ideig uralkodóvá vált Izráel történetének tárgyalásakor. Ezt a történeti narratívát írta át előbb 1973-ban John McKay,⁸¹ majd 1974-ben Morton/Mordechai Cogan,⁸² a témának szentelt egy-egy monográfiával. Elemzésükben mindketten arra jutottak, hogy nincs arra vonatkozó bizonyíték sem az asszír forrásokban, sem a bibliai szakaszokban, miszerint Asszíria bármilyen módon befolyást gyakorolt volna a jeruzsálemi kultuszra. Hermann Spieckermann azonban 1982-ben visszatért a Noth által kialakított nézethez, aki újra az asszír államvallás bizonyos elemeinek jeruzsálemi bevezetése mellett érvelt.⁸³ Érvei között szerepel, hogy az asszírok igenis számos helyen beavatkoztak az alávetett népek kultuszaiba, például elrabolták kultusztárgyaikat, vagy több helyen felállították Assur isten fegyverét (GIŠ.TUKUL *Aššur*) — ami Spieckermann értelmezésében az Assur-kultusz bevezetését jelentette; másrészt a bibliai szöveghelyekkel kapcsolatban a következőket állapítja meg:

(1) az Áház által Damaszkuszban látott oltár „nyilván” nem damaszkuszi, hanem az ott tartózkodó asszír király saját asszír oltára lehetett (2Rg 16,10–16);⁸⁴

(2) Hizkijá lázadása idején megtisztítja a jeruzsálemi kultuszt is (2Chr 29–31), amely aligha jelenthetett mást, mint az asszír kultusztárgyak és kultuszi szokások eltávolítását;⁸⁵

(3) Jósia kultuszreformjának leírásakor a Templomból eltávolított „bálványpapok” kifejezés a héberben a *k^emárím* akkád jövevényszó, „így hát — Karasszon István szavaival élve — minden okunk megvan arra, hogy feltételezzük: az asszír kultusz képviselőinek kiiktatásáról lehetett szó”.⁸⁶

⁸⁰ Martin NOTH: *Geschichte Israels*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956³. 235–244, 249–251.

⁸¹ John W. MCKAY: *Religion in Judah Under the Assyrians 732–609 B. C.* SCM. Press, London 1973. (Studies in Biblical Theology 26)

⁸² Morton [Mordechai] COGAN: *Imperialism and Religion: Assyria, Israel and Judah in the Eighth and Seventh Centuries B. C. E.* Scholar Press, Missoula (MT) 1974.

⁸³ Hermann SPIECKERMANN: *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 129)

⁸⁴ Ezt a véleményt ismétli meg R. H. LOWERY: *The Reforming Kings. Cults and Society in the First Temple Judah*. Academic Press, Sheffield 1991. 138 (JSOTS 120); és az ő nyomán KARASSZON István: „A felülírt Manassé”, in FRÖHLICH Ida (szerk.): *Az utókor hatalma*. Új Mandátum, Budapest 2005. 39–61. (Kréne 4) 42: „Áház okos kompromisszumot kötött. Egy új, szebb oltárt ajándékozott JHWH-nak Damaszkuszból, s a régi, kevésbé szép salomoni oltárt megtartotta a király személyes használatára. A régi, a templom oldalára helyezett oltáron mutatta be a király a Júda vazallusi státusából szükségszerűen fakadó birodalmi rítust.” (Kiemelés tőlem, VÁ.)

⁸⁵ Vö. KARASSZON (15. jz.) 42–43.

⁸⁶ KARASSZON István: *Izrael története. A kezdetektől Bar-Kochbáig*. Új Mandátum, Budapest 2009. 131. (Kréne 10)

A fent idézett bibliai szakaszokkal kapcsolatban azonban meg kell jegyeznünk:

(1) A mezopotámiai és a kelet-mediterráneumi kultuszokban az áldozatok szerepében és végrehajtásának technikájában óriási eltérés mutatkozik, amint azt A. Leo Oppenheim részletesen bemutatja.⁸⁷ Mind az áldozat égetésének kérdésében, mind az áldozati állatok levágásának kérdésében, mind az áldozati állatok vérének oltáron történő megjelenése tekintetében markánsan különbözik a szíria–palesztinai térségben és a Mezopotámiában gyakorolt rítus. Azokat az áldozatokat, amelyek elvégzésére Áház az idézett szakaszban utasította Urijá papot, nemigen lehetett végrehajtani egy mezopotámiai típusú oltáron — az új oltár a helyi hagyománynak felelt meg.

(2) Hizkija kultuszreformjával kapcsolatban megjegyzendő, hogy az intézkedésekről tudósító Krónikák könyvének keletkezését a tudományos konszenzus a Kr. e. IV. századra helyezi, annak is inkább a végére.⁸⁸ Nadav Na’aman a jeruzsálemi régészeti feltárások fényében megállapítja, hogy a Krónikák könyvének beszámolója az Első Templom koráról annyira megbízhatatlan, hogy nem annyira történeti, mint inkább historiográfiai jelentősége van: megtudhatni belőle, milyen az Első Templom korára vonatkozó hagyományok maradtak fenn a hellenizmus korában.⁸⁹ A Krónikák könyvének leírása alapján talán elhamarkodott lenne Hizkija „kultuszreformját” rekonstruálni.

(3) A héberben nagyon sok akkád jövevényszó van, s e szavak jelentős része az arámi nyelv közvetítésével került a héberbe. A héber *kómér/kémarím* szó valóban az akkád *kumru* ’pap’ jelentésű szóból származik, ám mielőtt azt a következtetést vonnánk le ebből, hogy az asszír kultusz papjairól esik itt szó, érdemes megvizsgálni a szó előfordulását akkád szövegekben. A *kumru* szó többször szerepel a XIX. században írott óasszír táblákon, majd a XVIII. század elejéről származó, a Mari palota archívumából előkerült szövegekben tűnik fel egyszer, de egyetlen kivételtől eltekintve nincs első évezredbeli előfordulása akkád szövegekben; az újasszír kori Asszíriában nem volt pap, akit a *kumru* szóval jelöltek volna. Az egyetlen kivételt Assur-bán-apli királyfeliratában találjuk, ahol egy arab királynőről írja a szöveg, hogy *kumirtu*, tehát papnő. Arámi nyelven ugyanakkor a pap jelentésű szó a *kumrā*.⁹⁰

Változtatások az alávetett szakrális alrendszerekben

Ha a bibliai szöveghelyek nem, talán az asszír szövegek mégis bizonyíthatják, hogy az Újasszír Birodalom minden alávetett területen bevezette saját „állami” kultuszát. A témának kimerítő elemzését adja Holloway monografikus feldolgozása.⁹¹ Az ő adatait részben pontosítva megállapíthatjuk, hogy az asszír hódítás két szinten zajlott: Assur, a birodalom főistene éppúgy alávetette a legyőzött területek isteneit, miként az asszír hadsereg és közigazgatás a legyőzött területek népeit. I. Tukulti-apil-Esarra (1115–1077) korától kezdve szerepel az asszír szövegekben az idegen kultuszszobrok el-

⁸⁷ A. Leo OPPENHEIM (ford. Gödény Endre): *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja*. Gondolat, Budapest 1982. 242–244. A kérdést elemzi, és a mezopotámiai élelmiszer-felajánlásokat részletesen bemutatja továbbá Wilfred G. LAMBERT: „Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia”, in J. QUAEGBEUR (szerk.): *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*. Peeters, Leuven 1993. 191–201. (Orientalia Lovaniensia Analecta 55)

⁸⁸ Sarah JAPHET: *I & II Chronicles. A Commentary*. John Knox Press, Louisville 1993. 24. (The Old Testament Library)

⁸⁹ Nadav NA’AMAN: „When and How Did Jerusalem Become a Great City? The Rise of Jerusalem as Judah’s Premier City in the Eighth–Seventh Centuries B. C. E.”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* CCCXLVII (2007) 21–56.

⁹⁰ William GESENIUS (ford., átd. Edward ROBINSON — Francis BROWN): *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament with an Appendix Containing the Biblical Aramaic*. Clarendon, Oxford 485; Michael SOKOLOFF: *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*. Bar Ilan University Press — The Johns Hopkins University Press, Ramat-Gan — Baltimore — London 2002. 563; Michael SOKOLOFF: *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Bar Ilan University Press, Ramat-Gan 1990. 254.

⁹¹ Steven W. HOLLOWAY: *Aššur is King! Aššur is King! Religion in the Exercise of Power in the Neo-Assyrian Empire*. Brill, Leiden — Boston 2002. (Culture and History of the Ancient Near East 10).

hurcolásának szokása, és a birodalom bukásáig összesen 55 ilyen cselekedet adatolható.⁹² Az asszír uralkodók időnként saját szételjüküket, máskor egy pontosan nem meghatározható tárgyat, „Assur fegyverét” állították fel az alávetett területek templomaiban (összesen 16 esetről tudunk).⁹³ Az asszírok 42 alkalommal állítottak helyre vagy újítottak fel templomokat az asszír magterületen kívül.⁹⁴ Végül, az Asszíriában „vendégeskedő” istenek kultuszszobrai az asszírok legalább 21 alkalommal újították fel,⁹⁵ és az erről megemlékező szövegek több esetben említik, hogy a szobron kicsiny feliratot helyeztek el, amely Assur isten nagyszerű cselekedeteit hirdette — így küldték vissza a szobrokat eredeti helyükre.⁹⁶

Nem tudni, milyen mértékű változásokat eredményeztek a helyi kultuszokban e beavatkozások, sem azt, hogy maguk után vonták-e bármilyen asszír személyzet alkalmazását — amint azt Jeruzsálem esetében Spieckermann és Karasszon feltételezi. Ami azonban világosan látszik, a beavatkozások döntő többsége Babilóniában zajlott, amely ugyan nem képezte az asszír magterület részét, de azzal hagyományosan egységes kulturális és szakrális közeget alkotott. A Babilónián kívül történt beavatkozások pedig javarészt azokon a területeken történtek, amelyekre Asszíria kiterjesztette tartományi rendszerét is. Csak egészen kis számban találkozunk azzal a jelenséggel, hogy Asszíria egy vazallus vagy bábállam vallási életébe avatkozna be, s ami talán még fontosabb: egyetlen példát sem találunk arra, hogy Asszíria úgy avatkozna be egy szentély kultuszába, hogy azt előbb ne foglalta volna el. Márpedig Jeruzsálem sosem került asszír kézre. Ha nem is tudjuk fenntartások nélkül elfogadni Stephanie Dalley azon állítását, miszerint: *Religious tolerance is a particular hallmark of Assyrian control*⁹⁷ — annyi mégis valószínűnek tűnik, hogy a társadalmi alrendszerek extrapolációján alapuló asszír birodalmi struktúrában az integráció viszonylag magas fokán került sor az alávetett területek vallási/kultikus alrendszerébe való beavatkozásra — Júda esetén erről valószínűleg nem beszélhetünk.

Az asszír befolyást hangsúlyozó elméletek szerint az asszír hatalommal való politikai szembe fordulás automatikusan a politeista/szinkretista kultuszoktól való megszabadulással járt együtt Jeruzsálemben, tehát az asszír hatalom és a jeruzsálemi szentélyben megjelenő politeista/szinkretikus kultuszok, valamint az ezekhez köthető személyek és tárgyak megjelenése is összekapcsolódott. Mint láttuk, ezt az elképzelést nem támasztják alá egyértelműen sem a bibliai szöveghelyek, sem az asszír szövegek.

A kanaánita belső kultuszok esetleges továbbélése

Ha nem az asszírok által Jeruzsálemre kényszerített kultusz elemeit látjuk viszont a fent idézett szakaszokban, mégis honnan származnak azok a „bálványimádó” szokások, amelyekről Júda egyes királyai időről időre megtisztítják a Templomot? Talán választ kaphatunk a kérdésre, ha áttekintjük az idegen kultuszokat felsoroló bibliai szakaszokat. Áház bűnei között a Királyok könyve legfontosabbnak tartja, hogy a helyi, kanaáni kultuszokat folytatta:

2Rg=4Rg 16,3–4

Húszesztendő volt Áház, mikor királlyá lett, és tizenhat esztendeig uralkodott Jeruzsálemben; de nem azt cselekedte, ami az Úrnak, az ő Istenének szemében helyes: hanem Izráel királyainak útján járt, és fiát is átvitte a tűzön, azoknak a nemzeteknek undokságai szerint, akiket az Úr kiűzött Izráel fiai elől. És áldozott és tömjénezett a bámákon és a halmokon; és minden zöldellő fa alatt.

Kifejezetten a júdai népi vallásosság egyik formájaként jelennek meg, saját hagyományként értelmeződnek az „idegen” kultuszok az Egyiptomban élő zsidók Jeremiás prófétának adott válaszában:

⁹² HOLLOWAY (22. jz.) 123–144.

⁹³ HOLLOWAY (22. jz.) 151–159. Az „Assur fegyvere” (GIŠ.TUKUL Aššur) kifejezés elemzéséhez ld. Uo. 160–177 és 197–200.

⁹⁴ HOLLOWAY (22. jz.) 238–254.

⁹⁵ HOLLOWAY (22. jz.) 277–283.

⁹⁶ Így tett pl. Assur-ah-iddina 676-ban, az arab Haza'elnek visszaadott kultuszszoborral (Riekle BORGER: *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*. Graz 1956. §27, Nin. A, Ep. 14, 53 iv 13–14. [AfO Beiheft 9.]) és 673-ban az arab Yadi'-nak visszaadott kultuszszoborral (Uo. §27, Nin. B, Ep. 12, 57 iii 47–48).

⁹⁷ DALLEY (8. jz., „The Identity of”) 173.

Jr 44,16–18

Abban a dologban, amit szóltál nekünk az Úr nevében, nem hallgatunk rád; mert megcselekedvén megcselekszünk minden szót, ami kijött szánkon: füstölögtetünk az ég királynőjének és öntünk neki tiszta italáldozatokat, amiképpen cselekedtünk mi és atyáink, királyaink és fejedelmeink Júda városaiban és Jeruzsálem utcáin. Akkor jóllaktunk kenyérrel és jó dolgunk volt, és rosszat nem láttunk, mióta pedig megszűntünk az ég királynőjének füstölögtetni és neki italáldozatot önteni, mindenben szűkölködünk; és elenyészünk a kardtól és az éhségtől.

Salamon bámákat építtetett Jeruzsálem körül, amelyeket Jósia romboltatott le. Ezek Sidón, Moáb és Ammón isteneinek bámái voltak, valamennyien Izráel közvetlen szomszédai:

2Rg=4Rg 23,13

... melyeket Salamon, Izráel királya építtetett Astárénak, a cidóniak undokságának, és Kámosnak, Móáb undokságának, és Miklommak, Ammon fiai utálatosságának ...

A jeruzsálemi királyi udvar környezetében megjelenő idegen kultuszok értékelése nem korlátozódhat az Asszír Birodalom nyomására bevezetett újítások képére. A korszak bármilyen külpolitikai szövetségének elengedhetetlen előfeltétele volt, hogy a szövetség tagjai között esküvel pecsételt szerződés köttessen. Ilyen nemzetközi szerződéseket ismerünk az asszír udvari kancellária anyagából és szíriai sztélékről egyaránt.⁹⁸ Az esküben mindkét szerződő fél isteneit felsorolják, az uralkodóknak egymás isteneire is esküt kellett tenniük. Mint láttuk, Izráel és Júda is számos szíriai koalícióban vett részt, s az „idegen” kultuszok nagyon is otthonosak voltak királyi udvaraikban. Az idézett szöveghe-lyeknek talán szövegközelibb olvasatát adjuk, ha azt feltételezzük, nem az asszír uralom erőltette rá saját kultuszait Jeruzsálemre, hanem Júda királyainak volt elemi érdeke, hogy fenntartsák a szomszédos államokkal való szövetség lehetőségét.

⁹⁸ Az asszír „államszerződések” terminológiájában ez az eskü az ún. *adê*, amelyeknek anyagához ld. Simo PARPOLA — Kazuko WATANABE: *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. Helsinki University Press, Helsinki 1988. (State Archives of Assyria 2) A szíriai Szefire határából előkerült sztéléken található arámi felirat Arpad királya, Mati'el és a máshonnan ismeretlen KTK királya, Bar-Ga'já közötti szerződést örökíti meg. A sztélék szövegének legfontosabb kiadásai: John C. L. GIBSON: *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*. II. *Aramaic Inscriptions, Including Inscriptions in the Dialect of Zenjirli*. Clarendon Press, Oxford 1975; André LEMAIRE — Jean-Marie DURAND: *Les inscriptions araméennes de Sfire et l'Assyrie de Shamshi-Ilu*. Librairie Droz, Genf — Párizs 1984. (Ecole Pratique des Hautes Etudes 2 / Hautes Etudes Orientales 20); és Joseph A. FITZMYER: *The Aramaic Inscriptions of Sefire*. Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1995². (Biblica et Orientalia, 19/A)

Két világ közt rekedt lelkek

A mezopotámiai lélekfogalom ókori és modern értelmezéseiről

Esztári Réka — Vér Ádám

A lélek nem pusztán olyan formán különbözik anyagi burkától, mint belső a külsőtől. ... Bizonyos tekintetben olyan érzéseket is sugall, amelyeket mindenütt az isteni számára tartanak fenn. Ha nem is tartják istennek, legalábbis az istenség szikráját látják benne. E lényegi sajátossága megmagyarázhatatlan volna, ha a lélek-eszme csakis az álom problémájának a megoldására született volna... Ha viszont a lélek az isteni szubsztancia része, akkor bennünk is valami mást képvisel, mint amik mi magunk vagyunk.
(DURKHEIM 2003: 159)⁹⁹

BEVEZETÉS HELYETT

Mielőtt arra vállalkoznánk, hogy általános áttekintést nyújtsunk azon ideákról, amelyek a mezopotámiai lélekfogalommal kapcsolatba hozható nézetek alapvető elemeit alkotják, érdemes röviden felidézni Åke Hultkrantz néhány, esetünkben is releváns kijelentését. Hultkrantz annak az Ernst Arbmannelnek a tanítványa volt, aki több korszakalkotó és a mai napig nagy hatású írásban fejtette ki a „primitív” népek lélekfogadásának alábbiakban általunk is tárgyalt tipológiai rendszerét.¹⁰⁰ Amikor Hultkrantz az utóbb szintén az antropológia klasszikusai közé emelkedett művében¹⁰¹ saját kutatási területén nyert tapasztalatairól, az észak-amerikai indián törzsek emberi lélekkel kapcsolatos *élő hagyományai és ideái* kapcsán végzett terepmunkájáról számolt be, a következőket írta:

Számos esetben úgy tűnik, hogy egyazon törzsön, egy adott társadalmi csoporton belül, sőt, akár egyetlen személy elképzeléseiben is többféle koncepció él egymás mellett. Ahogyan Radin (1937: 279) írja: „A lélek természetét vizsgáló kutatás félreértései jórészt azon alapvető tény felismerésének hiányán alapulnak, mely szerint a lélek folklór- és rítus-koncepciója egy, a papi gondolkodók elképzelése pedig egy másik, egy ettől eltérő dolog.”¹⁰²

Néhány oldallal később Hultkrantz egy hasonlóan lényeges folyamatra hívta fel a figyelmet, nevezetesen a vallásos ideák történeti változásaira, azaz, hogy ezen eszmerendszerek feltárásakor egyrészt figyelembe kell vennünk *„azon történeti tényeket is, amelyek hatással lehettek az egyszerű ideák dogmákká történő átalakulására, másrészt a másodlagos racionalizáció folyamatát”*¹⁰³ – ez utóbbi az egymásnak ellentmondó koncepciókat hivatott kibékíteni, harmonizálni.

A mezopotámiai lélekhit vizsgálatának metodológiai nehézségei

Mindezek után érdemes feltenni a kérdést, vajon milyen módszertannal közelítette volna meg Hultkrantz, illetve az általa idézett, az *élő vallási hagyományban, egy meghatározott időszakban* fellelhető ellentmondások és az egymás mellett élő különböző eredetű és korú nézetek problematikájáról elmélkedő kutatók bármelyike a mintegy 2500 évet felölelő mezopotámiai forrásanyagot? Hiszen ebben az esetben bizonyosan nem rekonstruálható sem az eltérő koncepciók eredete, sem pedig a fent említett folyamatok működése. E forrásokban a lélek-felfogás szórvány-nyomaira csupán elvétve bukkanhatunk, és amellet, hogy az információk forrásául szolgáló szövegek keletkezése közt évszázados időbeli hiátusok tátongnak, ezek világosan eltérő kulturális és intellektuális kö-

⁹⁹ A mű magyar fordításától (DURKHEIM 2003) való kisebb eltérések az angol fordításra hagyatkoznak, vö. DURKHEIM 1995: 265.

¹⁰⁰ Lásd főleg ARBMAN 1926 és 1927.

¹⁰¹ HULTKRANTZ 1953.

¹⁰² HULTKRANTZ 1953: 29.

¹⁰³ HULTKRANTZ 1953: 34, amely idézi BOAS 1940: 597-et.

zegeből is származnak – és ekkor még a viszonylag stabilnak és egységesnek tűnő ideák történeti változásainak joggal feltételezhető, ám forrásainkban megragadhatatlan eshetőségéről nem is szóltunk. Bizton állíthatjuk, hogy Hultkrantz és tanítványai még csak meg sem kíséreltek volna direkt kapcsolatot keresni a Kr. e. 3–2. évezred sumer irodalmi hagyományában megjelenő elképzelések és a több mint ezer évvel később tevékenykedő asszír–babilóni teológusok, tudományos gondolkodók kijelentései között. Figyelembe véve a fent említett tényezőket, az ilyenfajta összefüggések létét ugyanis a legkevésbé sem várhatjuk el, a lélekfelfogás ilyen hosszú idejű változatlansága még a mezopotámiai vallási tradíció gyakran emlegetett stabilitása és kontinuitása fényében is felettébb szokatlan volna.

Esetünkben azonban akkor is problémákba ütközünk, ha csupán az egy adott „korszak” – pontosabban egy adott korszak vezető rétegének – hivatalos teológiai elképzeléseinek tükréként felfogott forrásokból összeállítható szöveganyag lélek-képeit vizsgáljuk. Hiszen azon túl, hogy a „hivatalos teológia” és a népi, „hagyományos” elképzelések esetleges interakciója megfoghatatlan, egy homogen kép kialakulásának a források természete sem kedvez. Az esetek többségében ugyanis a vallásos nézetek irodalmi köntösben jelennek meg, ahol a narratív struktúra szükséges részeként, vagy éppen díszítőelemeként funkcionáló, gyakran ellentmondó vonásokat öltő költői lélekábrázolások gyökere és egymáshoz való viszonyuk egyaránt meghatározhatatlan. Így az sem jelent meglepetést, hogy az irodalmi források első látásra nem hozhatók tökéletes összhangba a más műfajú szövegek, például a mágikus gyakorlatban használt ráolvasás-irodalom illetve az isteni előjeleket értelmező ómen-sorozatok lélek-konceptcióival – legyen szó akár egykorú, akár későbbi utalásokról. Utóbbiak pedig nem mutatnak feltétlen rokonságot a késői, első évezredti tudósok absztrakt teológiai nézeteit tükröző magyarázataival, illetve az egyazon intellektuális légkörben született bölcsesség-irodalom nézeteivel, szofisztikált és gyakorta többértelmű költői képeivel.

A mezopotámiai lélekhit modern értelmezései

A fentieket összegezve vélhetően érthetőbbé válik az a tény, hogy a kurrens assziriológiai szakirodalom azon csekély számú írásában, amely a mezopotámiai lélekhit általános jellemzőit kísérelte meg felvázolni, egymás mellett két gyökeresen ellentmondó koncepció jelenik meg. JoAnn Scurlock és a téziseivel szinte megszólalásig egyező elképzeléseket valló kutatók¹⁰⁴ a dualisztikus lélekhit mellett foglaltak állást, és – noha direkt módon nem utalnak rá – a mezopotámiai anyag kapcsán világosan Wilhelm Wundt és a már említett Arbman elképzeléseit és tipológiáját kísérelik meg alkalmazni. A német *Völkerpsychologie* iskola atyjának tekinthető Wundt tézise szerint a lélekhit *leginkább archaikus* megnyilvánulásaiban az *elő-ember* több, önálló komponensből összetevődő lelke alapvetően két részből áll. Alkotja egyrészt a testet adott esetben elhagyni is képes, kizárólag öntudatlan állapotokban – elsősorban az álmokban – működő és az egyént, az egyéniséget ezen állapotokban illetve a halál után is teljes mértékben reprezentáló, a magyar nyelvű irodalomban gyakran álom-léleknek vagy árnyékléleknek is nevezett **szabad lélek**, másrészt a testtől elválaszthatatlan, annak integrált részét képező **test-lelkek**.¹⁰⁵ Az utóbbiakon belül Arbman – továbbfejlesztve a wundti teóriát – elsősorban a **lélegzet-lelket** és az **én-lelket** (*ego-soul*) különböztette meg.¹⁰⁶

Anette Zgoll és Ulrike Steinert újabb keletű írásai,¹⁰⁷ amelyek a szisztematikusan elemzett mezopotámiai forrásanyag tükrében az általános mezopotámiai lélek-konceptciók kategorizálására is kísérletet tettek, lényegében ugyanezt az elméleti keretrendszert, pontosabban ennek egy részletesebben kidolgozott változatát alkalmazzák. Míg Zgoll alapvetően szintén a dualisztikus lélekhit mellett foglalt állást,¹⁰⁸ Steinert a Hans P. Hasenfratz által javasolt rendszerezést követi. Ez utóbbi további elemekkel bővítette, illetve némileg módosította az Arbman által javasolt tipológiát: a **szabad lel-**

¹⁰⁴ Lásd főleg SCURLOCK 1995, valamint LAPINKIVI 2004: főleg 139–140, ill. ABUSCH 1998: 372, 21. jegyzet.

¹⁰⁵ WUNDT 1910.

¹⁰⁶ ARBAMAN 1926 és 1927, rövid összegzéséhez lásd HULTKRANTZ 1953: 23–28 és BREMMER 1983: 13–21.

¹⁰⁷ ZGOLL 2006, STEINERT 2012a: főleg 21–26; valamint STEINERT 2012b.

¹⁰⁸ ZGOLL 2006: főleg 299–305.

ken (valamint ennek egy sajátos formáján, a **külső-lelken**) és a **test-lelkeken** (lélegzet-lélek és az egyes belső szervekhez kapcsolódó szerv-lelkek) túl megkülönbözteti és önálló kategóriába sorolja az **én-lelket** (*ego-soul*), továbbá a **halotti lelket**.¹⁰⁹ Steinert tehát lényegében szintén egy, az archaikus indoeurópai társadalmak lélek-felfogásai alapján kidolgozott tipológiát igyekszik összhangba hozni az általunk is vizsgált mezopotámiai elképzelésekkel, azaz egy korai városi magaskultúra komplex rétegződésű társadalmának lélekábrázolásaival.¹¹⁰

A vallástörténeti kutatásnak természetesen szüksége volt egy olyan „univerzális”, étikus terminológia kialakítására, amely lehetővé tette az összehasonlító vizsgálatok végrehajtását és a különböző kultúrák lélek-konceptiói között felismerhető hasonlóságok és különbségek feltárását. E terminológia pedig – amelynek kidolgozásához elsődlegesen az indoeurópai kultúrák vallási eszméit vizsgáló szakértők járultak hozzá – világosan a wundti örökségre épül. Ugyanakkor, ha ezen „univerzális” terminológia alkalmazása mellett döntünk, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Wundt több mint száz éve kidolgozott rendszere alapvetően „primitív koncepciókat” ábrázol, meghatározásai pedig – miként már említettük – az archaikus indoeurópai társadalmak lélekhitére épültek, hisz mindez mintegy predesztinálja definícióinak a sajátos mezopotámiai nézetekkel való összeférhetetlenségét. Éppen ezért nem meglepő, hogy kategorizálása sokszor csupán keserves erőltetéssel, olykor pedig egyáltalán nem alkalmazható a mezopotámiai anyag esetében. Ennek egyik legékezebb példáját a jelen írásban utolsóként tárgyalt forrásszöveg szolgáltatja, amely a wundti terminológia szerint egy, az egyén szavait világosan annak *öntudatos állapotában* irányító „szabad” vagy „álom-lélekről” tenne tanúbizonyságot, alapvetően mondván ellent a dualisztikus lélekhit fentiekben vázolt axiómáinak, amely szerint *az élők szabad lelke öntudatos állapotban inaktív*. Kétségtelen, hogy az ilyenfajta, az előre meghatározott kategóriáktól való világos eltérések eredendően nem a mezopotámiai koncepciók szabálytalan, inkonzisztens mivoltát tükrözik. Ha egy „univerzális” tipológia áthidalhatatlan ellentmondásokat szül, az elsősorban soha nem arra utal, hogy a vizsgált anyag nem kategorizálható, hanem sokkal valószínűbb módon mindez az értelmezési rendszer alkalmazhatatlanságára enged következtetni – joggal vetvén fel az émikus megközelítés szükségyszerűségét.

Noha gyakorlatilag lehetetlen felmérni, hogy az ókori Mezopotámiában milyen mértékben lehetett általánosan elfogadott a szövegében megfogalmazódó „teológia”, az óbabilóni *Atram-hasīs*-eposz teremtéstörténete – az egyetlen olyan mű, amely világosan utal *az élő ember lelkének manifestációjára* – ugyanezt sugallja. Az eposzban található leírás a legcsekélyebb mértékben sem „alkalmazkodik” a modern, „univerzális” tipológiához: első látásra is világos, hogy egyáltalán nem rokonítható a lélek dualisztikus vagy többszörös elképzeléseihez kapcsolódó nézetekkel.

Ennek tükrében Jean Bottéro¹¹¹ egyrészt helyesen hívja fel a figyelmet arra, hogy Mezopotámiában a platóni gyökerű lélek-test dualizmus általunk gyakorta eleve adottnak vélt zsidó-keresztény dogmájának léte nem igazolható, másrészt a mezopotámiai anyag alapján alapvetően az élő ember *teljes mértékben a testhez kötött lelkének egységes, monisztikus felfogását* rekonstruálja. Ugyanakkor Arbman tézise szerint az egységes lélek képzete minden esetben a dualisztikus, illetve többszörös lélek-konceptiók összeolvadása révén fejlődött ki, és jellemzően egy domináns lélekforma, leggyakrabban a *tudatot*, a *személyiséget* reprezentáló én-lélek köré összpontosul. Mindennek ismeretében érdemes felidézni azt a méltán elhíresült irodalmi szöveghelyet, amely Bottéro fenti kijelentésének is elsődleges forrása.

¹⁰⁹ STEINERT 2012a: 21–26. Hans P. Hasenfratz tipológiájához lásd HASENFRATZ 1986: 105–108, ill. ennek újabb keletű összefoglalását HASENFRATZ 2002: 121–122. A fenti rendszerezés lényegében megegyezik a Karl Wernhart által javasolttal, vö. WERNHARDT 2002: 54–57. Heiner Eichner mindezt tovább bővíti, önálló kategóriaként határozván meg a „külső lelket”, amely a testen kívül, egy, az egyénhez elválaszthatatlanul kötődő állapotban (*nagual*), tárgyban vagy szellemi lényben (védőisten, *genius*, stb.) ölt testet, lásd EICHNER 2002: 134.

¹¹⁰ Az archaikus indoeurópai lélek-konceptiókról, illetve ezek tipologizálásáról újabban lásd: EICHNER 2002: főleg 134.

¹¹¹ Főleg BOTTÉRO 2001: 107.

Az élők lelke – az *Atram-hasīs* „teológiájában”

Az óabilóni korból maradt ránk az *Atram-hasīs*-eposznak azon, az ember teremtését elbeszélő részlete, mely szerint az idők kezdetén emberként dolgozó istenek fellázkodtak a kemény robot terhe ellen, és végül megállapodtak a munkát magára vállaló ember megalkotásában. Ezt követően:

Atram-hasīs I 223–230:¹¹²

²²³ *Wē-ilāt* (az „ember-istent”), a tudattal bírót
²²⁴ gyűlésükön ők miután leölték,
²²⁵ húsával és vérével
²²⁶ Nintu az agyagot keverte.
²²⁷ (Így) ettől fogva ők a szívverés(ből) hallották
²²⁸ (hogya) az isten húsából létrejött a szellem,
²²⁹ jelévé (így Nintu magát az) élő embert tette,
²³⁰ s hogy feledve sose legyen – létrejött a szellem.

^d*We-e-i-la ša i-^ršū-ū¹ ^{te}₄-e-ma*
i-na pu-ūh-ri-šū-nu i^t-ta-ab-hu
i-na šī-ri-šū ū da-mi-šū
^d*Nin-tu ū-^rba¹-li-il ^{ti}-i^t-ta*
ah-ri-a-t[i-iš u₄-mi up-pa iš-mu]-ū
i-na šī-i-ir i-li e-^{te}-[em-mu ib-šī]
a-al-ta it-ta-šū ū-še-dī-š[u-ma]
aš-šū la mu-uš-šī-e e-^{te}-em-mu [ib-šī]

A fent olvasható elképzelés szerint az ember tudata (*tēmu*) és életerije tehát isteni eredetű: a feláldozott istenség húsa és vére keltette életre az ezekkel összekevert, emberré formázott agyagot. Az egyéb forrásból nem ismert, voltaképpen fiktív *Wē-ila* (akinek neve önmagában is szójáték, akkádul szó szerint „isten-embert” jelent) húsából létrejött, a tudatot (*tēmu*) nevében is magában hordozó szellem (*e₄temmu*) élő emberben való jelenlétének érzékelhető jele,¹¹³ ahogyan ez a szövegből is kiviláglik, maga a szívverés, az élet, a test. Más szavakkal tehát a lélek a test integrált része, azzal oszthatatlan egységet alkot. Jelen van valamennyi életfunkcióban, ám egyúttal fölöttük is áll, mivel ő teszi lehetővé az utóbbiak működését. Az általa életre keltett testtől csupán az ember földi munkájának befejeztével, a halál pillanatában válik el, amikor is a halandó rész „visszatér az agyagba”.¹¹⁴ A halhatatlan, isteni eredetű alkotót ettől fogva a halotti szellem vagy halotti lélek (*e₄temmu*), az élő személy emlékképe reprezentálja, amely, mint örökké létező és a holtak közösségéhez csatlakozó entitás, egyúttal azt is biztosítja, hogy a halott emlékét sose feledjék.

E halotti szellem azonban teljes mértékben még alvilági léte során sem függetlenedett a hátrahagyott testtől: az elmúlás körülményei, a holttestről való megfelelő gondoskodás alapvető módon határozzák meg további létformája jellegét és minőségét, más szavakkal a holtak közösségében, társadalmában betöltött státusát, testi szükségletei pedig még a földi lét befejeztével sem szűntek meg teljesen. Az *Atram-hasīs*-ban említett „emlékezés” azon, időszakosan megismételt megemlékező rítusokra (sumer *ki-sìg-ga*, akkád *kispum*) utal, amelyek keretében nem csupán az elhunytak emlékét idézték fel (*zikir šumim*, a „név kimondása”), hanem a „létfenntartáshoz” szükséges áldozatokról, élelemről és italról is gondoskodtak azok számára, akik – egy szintén általános és kifejezetten materiális megfogalmazás szerint – már sírjaikban „aludtak”.¹¹⁵

Ez a valóban monisztikus felfogást sejtető *Atram-hasīs* szöveghely amellett, hogy szokatlanul egyértelműen fogalmaz, egy további tekintetben is kivételes. Szóhasználata szerint ugyanis az élő lélek önálló fogalma voltaképp nem létezik: az itt használt, gyakori *e₄temmu* szó az ékirásos forrásokból ismert összes további előfordulása esetében – legyen szó irodalmi, mágikus vagy akár admi-

¹¹² LAMBERT – MILLARD 1999: 58–59 (kompozit szöveg, rekonstrukciók az I 214–217. sorok alapján), a szövegrészhez kapcsolódó bőséges szakirodalmi hivatkozáshoz pedig lásd SHEHATA 2001: 68–70.

¹¹³ Az idézett részletben felfedezhető, szójátékok formájában manifesztálódó többlet-jelentésekről bővebben lásd többek közt ABUSCH 1998: főleg 367–369 (a korábbi szakirodalom felsorolásával), illetve BOTTÉRO 2001: 100. Az egyik releváns, és méltán elhíresült akkád szójáték szerint az élő személy tudata (*tēmu*) a halál után sem szűnt meg, teoretikusan és fonetikusán egyaránt a „halotti szellemben” (*e₄temmu*) élt tovább – ahogyan ezt egy késői kommentár-szöveg is világossá teszi. Utóbbi a szót szintén *e-₄temmu*-ként bontja fel és értelmezi, eszerint: *e-^rtem¹-me: qa-bu-ū ^{te}-e-me* / *E: qa-bu-ū* : KA^{de-em4-ma} HI: *tē-e-me*, tehát: *e₄temmu* = kimondani a parancsot (*tēmu*), (mivel) E (azt jelenti) „mondani” (*qabû*), *dimma* (pedig) = „parancs” (= *tēmu*). SpTU I 49, Rv. 36b–37.

¹¹⁴ Vö. A *Gilgameš-eposz* 11. tábláján található megfogalmazással (SB Gilg. XI, 135) „(A vízözönt követően) az emberiség egésze visszatért az agyagba”, lásd GEORGE 2003: 710–711.

¹¹⁵ A halotti megemlékező rituáléhoz lásd Aiko Tsukimoto összefoglaló munkáját (TSUKIMOTO 1985), a halotti szellemek ellátásának családi rituáléiról az ókori Keleten pedig Karel van der Toorn összegzését (TOORN 1996).

nisztratív szövegekről – specifikusan és kizárólagosan a *halotti szellemekre* utal. Az eposzban megjelenő teológia szerint az élők lelke tehát nem más, mint halotti szellem: *egy halott isten szelleme*, amelyben, új létformája keretében, a halott isten tudata élt tovább.¹¹⁶

Az élők lelke – a modern, dualisztikus értelmezések útvesztőjében

A mezopotámiai élő lélek dualisztikus elképzelésének tézisért valló kutatók alapvető feltevése szerint a fent elmondottakkal szemben, igenis létezett az ókori Mezopotámiában olyan önálló fogalom, amely egyaránt utalhatott az *élők és holtak lelkére is*, és amely ezáltal egy, az *Atram-hasīsban* megjelenő teológiától gyökeresen eltérő lélekfelfogás létét tükrözi. Hogy JoAnn Scurlockot idézzük, „a mezopotámiai lélekre utaló kifejezések közül a *sumer líl/sisig*, illetve az *akkád megfelelőjének tekinthető zaqīqu* megnevezés hozható a legközelebbi szemantikai rokonságba a mi lélek-koncepciónkkal,” és alapvetően „egyfajta álom-lélekre” utal.¹¹⁷

Elöljáróban megállapítható, hogy ezen, általánosan „szél, fuvallat, fantom, semmi” fordításokkal visszaadható szavak bizonyos esetekben első látásra valóban rokoníthatónak tűnnek a lélekről alkotott képzetek archaikusabb, az egységes lélek koncepciójának kialakulását megelőző rétegeivel. A *líl/zaqīqu* kifejezés gyakorta utal a halottak kísértő szellemére, a *zaqīqu* szó legismertebb előfordulása pedig az *Asszír Álmokkönyv* kezdősorában olvasható, ahol az álmok istenének akkád megnevezésül szolgál.¹¹⁸ Ismerünk továbbá olyan késői, Kr. e. 1. évezredi szöveghelyeket is, amelyekben az „emberek *zaqīquja*” kifejezéssel találkozhatunk, és – bár az utóbbi megfogalmazást a kutatók többsége „nehezen értelmezhetőnek, problematikusnak” tekinti,¹¹⁹ lefordítását pedig csak kevesen kísérelték meg – az „emberek lelke” értelmezés, noha ismét csupán első látásra, de valóban adott-nak tűnik.

Az egységestől eltérő, illetve azzal egy időben létező dualisztikus lélekfelfogás léte önmagában természetesen nem volna elképzelhetetlen Mezopotámiában □ kíváltképp, ha felidézzük Hultkrantz bevezetésben említett észrevételeit □□ és nem jelentene feloldhatatlan ellentmondást sem. Néhány lényeges problémára azonban mindenképp fel kell hívnunk a figyelmet. Először is az a tény, hogy a kétnyelvű *sumer-akkád lexikális listák* (szótárak, szinonima-listák) és bizonyos, alább is idézett kétnyelvű szövegek alapján a kifejezések megfeleltethetőek egymásnak,¹²⁰ nem jelenti azt, hogy a *sumer líl*, a *sisig*, illetve az *akkád zaqīqu* szavak a különböző időszakokban és szöveges kontextusokban pontosan ugyanazt jelentették, továbbá, hogy általános érvényű módon, minden esetben szinonimák volnának. Az ókori azonosítás csupán azt sugallja, hogy e szavak szemantikailag igen közel álltak egymáshoz, hasonló konnotációkkal bírtak. Az alapvetően „fuvallat, fantom, semmi” jelentésekkel bíró, és leggyakrabban *halotti szellemekre* utaló, illetve ezekkel kapcsolatba hozható *sumer kifejezésekkel* szemben, mint említettük, az *akkád zaqīqu* a *Chicago Assyrian Dictionary* értelmezése szerint további jelentésként az „Álomisten megnevezését” és a „lelket” is felveheti – noha az utóbbi fordítást a szótár kérdőjellel látta el.

Az tehát világos, hogy mindezen fogalmak közt szoros konceptuális összefüggést kell feltételezünk, e szemantikai kapocs lényegét pedig az említett kutatók a „szabad lélekben” találták meg. Nézeteik szerint e „szabad lélek”, mivel összefüggésbe hozható az álmokról alkotott elképzelésekkel, a *homérosi psyché*hez hasonlóan az élő test (álombeli) elhagyására is képes kellett hogy legyen,¹²¹ a halál után pedig az *Alvilágba* távozott. Az utóbbi kijelentés azonban nem csupán félrevezető, hanem, mint látni fogjuk, alapvetően téves, hiszen a *holtak Alvilágban tartózkodó szellemét* egyetlen ékírásos forrás sem nevezi *líl/zaqīqu*-nak, kizárólagosan a már említett *eṭemmu* (illetve a *sumer megfelelőjének tekinthető gidim*) kifejezéssel utalnak rá a szövegek. Scurlock, tisztában

¹¹⁶ Vö. WILCKE 1999: 81.

¹¹⁷ SCURLOCK 1995: 1892.

¹¹⁸ Az *Asszír Álmokkönyv* kiadását lásd OPPENHEIM 1956.

¹¹⁹ Vö. OPPENHEIM 1956: 235 és CAD Z sub. *zaqīqu*, 60.

¹²⁰ A lexikális megfeleltetésekhez lásd CAD Z sub. *zaqīqu*, 58.

¹²¹ Az utóbbi kapcsán lásd BREMMER 1983.

lévén e filológiai adottsággal, illetve a dualisztikus lélekhit azon axiómájával, amely szerint az elhunyt személyt és annak teljes személyiségét az álmokhoz hasonlóan az Alvilágban is a szabad lélek reprezentálja (ezzel szemben viszont a mezopotámiai líl/zaqīqu egy meghatározhatatlan, gyakorta a „semmi” fogalmával rokonítható entitás), a források szinkronba hozatalának kényszerétől terhelten igen sajátos módon kísérli meg feloldani a problémát. Felveti, hogy a szabad lélek összes ismert és dokumentált példájától eltérően a mezopotámiai álom-lélek, azaz a líl/zaqīqu „a halál után a másik lélekkel együtt távozott az Alvilágba”.¹²² Mindez tehát azt jelentené, hogy a halott személyt egyszerre két lélek reprezentálta □ melyek közül az egyik ráadásul „fantom, semmi” konnotációkkal bírt □, s ezek pedig egy időben, egy helyen(?) tartózkodtak – a holtak alvilági társadalmában. Ezen abszurd feltevés kapcsán érdemes ismét Hultkrantz tárgyilagos és lényegre törő szavaihoz fordulnunk, aki a halotti lelkek többszörös mivoltának elképzelése kapcsán joggal teszi fel a kérdést: „Vajon a halott személy különböző alvilági lakóhelyek között történő „felosztása” nem alapjaiban mond-e ellent a kontinuitásba vetett hit lényegének? És vajon a halott nem mindig egy és ugyanazt, az élő személy emlékképét reprezentálja? Az eredeti elképzelések szerint a halott személy szimultán, különböző világokban való tartózkodása ezért elképzelhetetlen: vagy itt van, vagy pedig ott.”¹²³ Eszerint tehát még a halotti szellem különböző (túlvilági) régiók közötti felosztása is alapjaiban mond ellent a túlvilághit tulajdonképpeni univerzális, esszenciális téziseinek és gyakorlatának □ az egyazon Alvilágban tartózkodó többszörös halotti szellem elképzelése pedig még ennél is távolabb áll mindezekről. A tézis létjogosultságát természetesen maguk a Scurlock által idézett, és alább általunk is tárgyalt újasszír kori források is cáfolják. Ezek szerint ugyanis, egy többször is adathozható büntetés keretében az ellenség őseinek halotti szellemét (*eṭemmu*) voltaképpen megsemmisítették, egy második halálba taszították, amikor az asszír uralkodó parancsára *zaqīqu*-vá változtatták.¹²⁴ E szövegek mellett, hogy rávilágítanak, a kettő nem létezhet egyszerre, egy időben, azt is egyértelműsítik, hogy a személyiség hordozója világosan és kizárólagosan az *eṭemmu*. Az *eṭemmu* és líl/zaqīqu fogalmakat említő mezopotámiai források tehát egyértelműen tükrözik, hogy ezek nem utalhatnak egy olyan, a monisztikus felfogás mellett majd két évezreden át fennmaradt, azzal együtt létező archaikus, dualisztikus lélek-fogalomra amely □ ahogyan azt Scurlock és a nézetét osztó kutatók sugallják □ egységes koncepcióként működött, és ráadásul még a Kr. e. 7. századi újasszír királyfeliratok hivatalos teológiájában is szerepet kapott.

Mindezek után hangsúlyossá válik a kérdés: hogyan ragadhatjuk meg és miként értelmezhetjük az *Atram-hasīs* világos teológiájában nem említett, ugyanakkor valóban gyakori és annak látszólag valóban ellentmondani látszó, illékony és *változékony*nak tűnő líl/zaqīqu fogalmát – az egyetlen olyan fogalmat, amelyet a szótárak, ha kérdőjelesen is, de esetenként „lélek”-ként fordítanak, és amelynek problematikáját ebből kifolyólag nem kerülhetjük meg?

Emberi világok – a mezopotámiai kozmosz konceptuális modellje

Egy ellentmondásosnak és változónak tűnő koncepció értelmezésének kezdetekor érdemes elsőként olyan stabil támponthoz, elemi gondolkodásbeli struktúrákhoz fordulnunk, amelyek a mezopotámiai vallási teóriák univerzális állandóinak tekinthetők, és amelyek magja ezáltal az összes, még a látszólag egymásnak ellentmondó nézetben is kimutatható □ legyen szó akár a Kr. e. 3–2. évezred sumer nyelvű eposzok költőien színesített hitvilágáról, akár a Kr. e. 1. évezred előjel-szövegei vagy az újasszír királyfeliratok kijelentéseiről. Ezen immanens struktúrák ismerete nélkül ugyanis a

¹²² SCURLOCK 1995: 1892. (A szerzők kiemelése.)

¹²³ HULTKRANTZ 1953: 30–31.

¹²⁴ Vö. Rassam-cyllinder VI. 70–76. (Aššur-bān-apli felirata Susa kifosztásáról): *A korai és kései királyaimnak nyughelyeit – akik nem félték Aššur és Ištar isteneket, uraimat, (és) háborgatták királyatyáimat – leromboltam, elpusztítottam, a napfényre vettem ki (Šamaš isten előtt láthatóvá tettem). A csontjait Asszíriába hoztam, (s ezzel) szellemük (eṭemmesunu) nyugalmát megháborítottam. Megtagadtam tőlük a halotti étel- és italáldozatot.* (Komoróczy Géza fordítása).

saját koruk és intellektuális háttérük specifikus jegyeinek maszkját viselő szövegek interpretációja a fentiekhez hasonló tévedésekhez vezethet.

A mindenkori mezopotámiai gondolkodásmód egyik legalapvetőbb jellemzője a strukturáltság, illetve az arra való törekvés. A mentális világkép, a kozmosz konceptuális modellje éppen olyan szigorú, változatlan hierarchikus rendezési elvek alapján épül fel, mint maga az „ideális” társadalom, ezen belül pedig az ember szerepe, helye és mozgástere a kezdetektől meghatározott, stabil állandó. Mivel számunkra elsődlegesen a hely és a „mozgástér” lesz lényegbevágó, érdemes egy nagymértékben leegyszerűsített, és így a világkép estlegesen változó, árnyaltabb részleteitől eltekintő modell alapján felvázolnunk a kozmosz, illetve az ezen belül elhelyezkedő struktúrák képét és működését.

E leegyszerűsített modell szerint a sematikusan három részre, azaz az égi / isteni világra, a földre és a föld alatti régióra □ amelyet az egyszerűség kedvéért most a strukturális szempontból szignifikáns Alvilágnak feleltettünk meg □ osztható kozmosz mindhárom „világában” alapvetően a szociális, az emberi társadalom mintájára épülő rendezőelv érvényesül. Az égben lakozó, és a földi, az emberi világot is uraló istenek éppen olyan földi modellek alapján elképzelt hierarchikus társadalmat alkotnak, mint a föld felszíne alatt élő, az alvilági közösséget irányító chthónikus istenségek, akik a holtak – voltaképpen az élők közösségét leképező, annak árnyaként ábrázolt – világának urai. Az isteneknél alacsonyabb rangú, de ember- illetve „természetfelettinek” tekinthető, általánosan a „démon” gyűjtőfogalommal megnevezett lények ezzel szemben egyetlen struktúrába sem tagozódnak be, alapvetően liminálisak, és ebből fakadóan szabadon közlekedhetnek a különböző szférák közt, illetve szabadon érintkezhetnek ezek lakóival. Az ember relatív térbeli pozíciója és mozgástere ezzel szemben jóval korlátozottabb: életében az emberi társadalom tagjaként a földi világhoz kötött, halálában pedig a holtak közösségébe integrálódik, személye – vagy absztraktabb módon fogalmazva a személyiségét reprezentáló lelke – tehát csakis ebben a két szférában létezhet és nyerhet kifejeződést. Továbbá, amíg életében potenciálisan közvetlenül is érintkezhet a holtakkal, halálában pedig az élőkkel, az istenekkel való kapcsolata indirekt, üzeneteiket és döntéseiket csak közvetve, előjelek vagy az imént említett démoni lények közvetítése révén ismerheti meg.

A két világ közt rekedt lélek

Az első állítás, amely szerint az embert tehát alapvetően a földi vagy az alvilági társadalomban betöltött státusa határozza meg, teljes vagy lelki valójában csupán a kozmikus tér e két világban létezhet, egy lényeges kérdést vet fel. Hogyan határozható meg, illetve egyáltalában, meghatározható-e egy személy a halála, azaz a földi társadalomtól való szeparációja és az Alvilágba kerülése, azaz a holtak társadalmába való integrációja közötti átmeneti időszakban, egy olyan liminális periódusban, amikor „se ide, se oda” nem tartozik? Az Alvilágra való bejutást, az élet és a halál közötti átmenetet univerzális módon, mint minden hagyományos kultúrában, úgy Mezopotámiában is a temetés rituáléja segítette elő, illetve valósította meg.¹²⁵ Mi történt azonban azokkal, akik megfelelő temetés hiányában vagy egyéb, a halálukkal kapcsolatos szerencsétlen körülmények következtében nem juthattak be a holtak birodalmába, és így sosem válhattak a „lenti” társadalom teljes jogú tagjaivá – azaz tulajdonképpen a két világ között rekedtek?

E kérdés témánk szempontjából lényegbe vágó, mivel a sumer lál fogalmat, amelynek alapvető jelentését fentebb „szél, fantom” illetve „semmi”-ként határoztuk meg, az olyan esetekben, amikor világosan a holtak lelkére vonatkoztatják, éppen az ilyen, státus nélküli entitásokra alkalmazzák. Mindezt legvilágosabban az *Udug-hul* („Gonosz démon”) címen ismert óbabilóni kori (Kr. e. 19–16. század) ráolvasás-gyűjtemény¹²⁶ alább idézett szövegrésze fejezi ki, amely a páciens gyöt-

¹²⁵ A halállal kapcsolatos rítusokról legújabban lásd COHEN 2005. Cohen külön fejezetben foglalkozik a siratás rítusaival (Chapter 4), a holttest körül elvégzendő rítusokkal (Chapter 5), valamint a halotti szellemmel kapcsolatos rituális cselekedetekkel (Chapter 6). A mezopotámiai temetkezéstről átfogóan lásd STROMMINGER 1957–71a és 1957–71b, valamint STROMMINGER 1964.

¹²⁶ A gyűjtemény kiadását lásd GELLER 1985, az alább idézett sorokhoz pedig: id. mű: 36–39.

rő, kísértő szellemek kapcsán világos megkülönböztetést tesz a „Alvilágból (feljött) halotti szellem” (sumer *gidim*, akkád *eṭemmu*) és a líl-ként meghatározott kísértetek között:

Udug-hul (a kanonikus IV. Tábla előfutára, 311–321. sorok)

| | |
|--|---|
| Légy bár halotti szellem, ki az Alvilágból jött fel | gidim kur-ta è-da hé-me-en |
| vagy (két világ közt rekedt) szellem, kinek nyugvóhelye nincsen | líl -en-na ki-nú nu-tuku hé-me-en |
| vagy fiatal leány, ki asszonnyá nem érett, | ki-sikil šu nu-du ₇ -a hé-me-en |
| ifjú, ki erejében férfivá sosem lett, | guruš á nu-lá hé-me-en |
| légy bár olyan (halott), kit a pusztába vetettek, | lú edin-na šub-ba-dé hé-me-en |
| vagy aki halálát a pusztaságban lelte, | lú edin-na ba-ug ₅ -ga hé-me-en |
| vagy kit a pusztában földdel sosem fedtek | lú edin-na sahar nu-dul hé-me-en |
| vagy az, aki fegyver által veszett el, | lú ^{giš} tukul-a ba-an-gul-la hé-me-en |
| vagy kit egy oroszlán tépett szét | lú ur-e ba-an-gaz hé-me-en |
| vagy pedig akit egy kutya falt fel. | lú ur-e ba-an-gu ₇ hé-me-en |

A ráolvasás-irodalom líl-je tehát olyan szellem, amelynek státusa meghatározhatatlan, és megfelelő temetés hiányában □ ami esetlegesen halála körülményeinek, teste roncsolódásának tudható be □ sohasem válhatott az Alvilág lakójává. Liminális pozícióját, vagy másképpen fogalmazva státus nélküliségét a kifejezés már említett „semmi” konnotációja is világosan tükrözi. A líl egyes sumer irodalmi szövegekből ismert előfordulásai pontosan ez utóbbi fogalomkörben értelmezendők:

Ninegala-himnusz („Inana D”), 62. sor

(Inana), a viharral (!) semmivé (líl) zúzol össze mindent.

IM-da líl-e sàg-ga-zu-ne

Dumuzi álma, 40. sor

Dumuzi halott – a juhakol semmivé (líl) lett.

^dDumu-zid nu-tìl amaš líl-lá-àm al-dù

Az *Udug-hul* első évezred-i kanonikus változatának (*Utukkū lemnūtu*, „Gonosz démonok”) alábbi, kétnyelvű (sumer-akkád) részlete, amely a hét gonosz démon meghatározhatatlan, marginális mivoltát ecseteli, amellet, hogy nemtelen, illetve önálló értelemmel nem rendelkező entitásként ábrázolja őket, szintén a líl/*zaqīqu* kifejezés segítségével világít rá a személyiségjegyekkel nem rendelkező, s így a „semmi” fogalmával rokon valójukra:

Utukkū lemnūtu, V. tábla, részletek¹²⁷

¹⁵³ Suhanó líl/*zaqīqu*uk űk,

e-ne-ne-ne líl-lá bú-bú-meš

šú-nu za-qī-qu mut-taš-ra-bi-tu-ti šú-nu

¹⁵⁴ hitvest nem vesznek, gyermeket nem nemzenek

dam nu-tuku-meš dumu nu-tu-ud-da-meš

áš-šá-tu ul ah-zu ma-ru ul al-du šú-nu

¹⁵⁵ értelemmel nem bírnak űk,

bàn-da nu-un-zu-meš

ta-šim-tú ul i-du-ú [šú-nu]

¹⁷¹ se nem nők, sem pedig férfiak

ù munus nu-meš ù nita nu-meš

ul zi-ka-ru ul sin-niš-a-tu₄ šú-nu

¹⁷² (csupán) suhanó líl/*zaqīqu*uk űk.

e-ne-ne-ne líl-lá bú-bú-meš

šú-nu za-qī-qu mut-taš-ra-bi-tu-tú šú-nu

A líl megfoghatatlan, liminális voltát tehát a démonok természetével és légnemű jellegével való hasonlósága is tükrözi. Ennek megfelelően a sumer nyelvű *Inana alvilágjárása* című költemény szerint az istennő megmentésére, az Alvilágból való felhozása végett teremtett, meghatározhatatlan

¹²⁷ A kanonikus gyűjtemény kiadását lásd GELLER 2007, az alábbi részletekhez pedig id. mű: 125–126.

nemű és státusú lények (sumer gala) az egyetlenek, akik természetükből fakadóan szabadon közlekedhettek a világok között, szintén a líl-ekhez voltak hasonlatosak:

Inana alvilágjárása 255–256¹²⁸

Az ajtó (résén) legyekként repültek keresztül,
az ajtófélfa mellett líl-ként suhantak át.
^{giš}ig nim-gin₇ dal-dal-e-dè-en-zé-en
za-ra líl-gin₇ gur-gur-re-dè-en-zé-en

Ahogy azonban már korábban említettük, a sumer líl, illetve a vele rokonítható sisig fogalmak, amelyek az akkád *zaqīqu* megfelelőinek tekinthetők, nem feltétlenül mutatnak teljes konceptuális azonosságot. Hogy jobban megvilágíthassuk a ritkábban előforduló sisig pontos értelmét, azon kifejezését, amely a már említett *Asszír Álmokönyv*ben „álom-isten” értelemben használt *zaqīqu* egyik sumer megfelelője,¹²⁹ érdemes röviden kitérni a státus nélküli, átmeneti állapotban lévő halotti szellemeknek a temetési rituálékban megfogalmazódó jellemzőire – annál is inkább, mivel a sisig szó a sumer nyelvű forrásokban szintén csupán túlvilági kontextusban bukkan fel.

Egyes, az óbabilóni korból ismert sumer nyelvű siratók, amelyek a korabeli halotti rituálék néhány szimbolikus aktusára is rávilágítanak, kiemelt jelentőséget tulajdonítanak a „szél (im) eleresztésének” illetve a „szél (im) eltávozásának”. A megfogalmazások univerzálisnak tekinthető szimbolikája pontosan ugyanarra utal, mint a magyar „kilehelte a lelkét” kifejezés: a léleknek a testtől (és ezáltal a földi világtól) való elszakadását írja le.

A *Lulil és nővére* címen ismert isten-sirató szerint az ifjan meghalt vegetációs isten, akinek lelke a kellő formula kimondásának hiányában még nem „szabadult meg”, azaz nem szakadt el testétől, a következő szavakkal könyörgött anyjához és nővéréhez:

Lulil és nővére, részletek¹³⁰

⁴¹ Szabadíts meg, én nővérem, szabadíts meg engem,

šu-bar-ĝu₁₀ nin₉-ĝu₁₀ šu-bar-ĝu₁₀

⁴² Egime □ szabadíts meg, én nővérem, szabadíts meg engem!

Ēgi-me šu-bar-ĝu₁₀ nin₉-ĝu₁₀ šu-bar-ĝu₁₀

⁴³ Én nővérem – mivelhogy még senki sem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek.

nin₉-e na-ám-mu-ub-dug₄-dug₄-en mu-lu i-bí-du₈ nu-me-en

⁴⁴ Egime – mivelhogy még senki sem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek.

Ēgi-me na-ám-mu-ub-dug₄-dug₄-en mu-lu i-bí-du₈ nu-me-en

⁴⁵ Én anyám, hatalmas úrnő – még senki nem szólított meg engem, nem vagyok hát olyan ember, kit (útjára) engedtek

ama-ĝu₁₀ ga-ša-an mah na-ám-mu-ub-dug₄-dug₄-en mu-lu i-bí-du₈ nu-me-en

⁵⁵ (Így) miután kimondtad értem: „a szellemet elengedték”,¹³¹ a (halotti) ágyat Te készítsd el nekem!

^{mu}na šu-te-ma-ab ^{ša-ar-šu i-di-ip}im-bi ba-bar mu-un-na^{na}

Az alábbi idézet szintén egy temetkezési rituálé irodalmi megfogalmazása, ez esetben azonban a temetési aktus csupán szimbolikus, mivel egy olyan bolygó lelket hivatott az Alvilágba küldeni, aki, otthonától távol jutván végzetére, megfelelő szertartás hiányában nem kelhetett át a holtak birodalmába.

A követ és a lányka, 45□49¹³²

Kiöntvén a vizet, a földet öntöztem, az pedig beitta, a íb-ta-dé ki in-dé ba-ab-naĝ

jőféle olajommal a szobrot önéki bekentem, u₅-zé-ba-ĝu₁₀ é-gar₈ mu-un-na-šéš

a széket új ruhámmal gondosan befedtem. tūg-gibil-mà ^{giš}gu-za ba-an-mu₄-mu₄

¹²⁸ ETCSL 1.4.1, 228□229. sor, lásd még SLADEK 1974: 131–132 és 171.

¹²⁹ Az *Asszír Álmokönyv*ben megjelenő „álom-istenről” lásd OPPEHEIM 1956: 261–269. Az *An* = *Anum* istenlistában Sisig a napisten, Utu fiaként szerepel (III. tábla 85. sor: Sisig dumu ^dUtu-ke₄).

¹³⁰ A szöveg részleteinek egyetlen újabb keletű fordítását lásd KATZ 2003: 205□206, utóbbi azonban nagymértékben eltér a fenti értelmezéstől.

¹³¹ A sumer szövegben e helyütt a „a szele elfújott” értelmű, szövegközi akkád glossza is szerepel.

¹³² Kiadását lásd ALSTER 1986: 27–31; ill. vö. KATZ 2003: 202□204 (*Messenger and the Maiden*).

A szél belépett, a szél eltávozott im ì-ku₄-ku₄ im ba-ra-è
 az én követem: a Hegységben, a Hegység belsejében kaš₄-ĝu₁₀ kur-ra kur-ša-ba šu ba-an
 (szélként) kavargott □ (immáron) megnyugodott. húb ba-ná

Az irodalmi nyelv ezen a ponton szignifikáns hasonlóságot mutat néhány ránk maradt királyi, illetve az elit tagjaihoz köthető Kr. e. 3. évezredesi sumer temetkezési rituálé kapcsán íródott adminisztratív beszámoló szóhasználatával.¹³³ Utóbbiak a gyász liminális periódusához köthető, a holttest tulajdonképpeni eltemetését megelőző időszakban szintén „szél”-ként utalnak az elhunyt szellemére – egy esetben pedig a „szélben (jelen lévő) halotti szellem” kifejezéssel (gidim im-a) élnek □ majd pedig, a test sírba helyezése után már konzekvensen a gidim-nek, azaz az Alvilágba jutott halotti szellemnek bemutatott áldozatokról számolnak be.

A „szél” előbbieken, a légnemű démonok kapcsán tárgyalt konnotációi, illetve az utóbbi (gidim im-a) kifejezés egyaránt világossá teszik, hogy a fogalom nem fejezi, nem is fejezheti ki a halott személyiségét, azaz nem azonos az emlékképként meghatározott halotti szellemmel. Egy olyan megfoghatatlan, átmeneti közeget jelöl csupán, amely *nem reprezentálja*, hanem *magában hordozza* mindezeket, és amely voltaképpen, a temetési rítus átmeneti periódusa során az elhunyt lelkét az egyik világból a másikba juttatja.

Mindezek fényében világosabbá válhatnak a homályos, általánosan „szél” illetve „fuvallat”-ként fordított sisig kifejezés specifikusabb jelentésrétegei is. E fogalom ugyanis □ mint említettük, túlvilági kontextusban – csak problémásan volna a halott tulajdonképpeni szellemével azonosítható, sokkal inkább a halottól különálló, őt az Alvilágba, illetve – kivételes esetben – onnan kijuttató, légnemű entitásnak tűnik. Így a *Gilgameš halála* című sumer költeményben a megszemélyesített Sisig □ aki csakúgy, mint álomisten alakjában, itt is Utu, a Napisten fia □ voltaképpen egyfajta *alvilági vezető* – ő mutatja, világítja meg az utat a földről végleg eltávozó hősnek.

Gilgameš halála (nippuri töredék, Segment E)¹³⁴

⁴ Sisig, Utu fia ṽSi-siṽ-[ig] dumu ṽUtu-ke₄

⁵ Fényeskedjék neki a sötét helyen, az Alvilágban! kur-ra ki ṽku₁₀ṽ-ku₁₀-ka ud ḥu-mu-na-an-ĝá-ĝá

A fenti értelmezés révén a *Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* című költemény azon részlete, amely kétségtelenül nagy hatással lehetett Scurlock teóriájára, szintén jóval érthetőbbé válik. Az ominózus szövegrész arról számol be, miként hozta fel a Napisten az Alvilágban foglyul esett Enkidut, Gilgameš szolgáját a föld mélyéből, hogy utoljára még szót válthasson urával, és számot adhasson a lent látottakról:

Gilgameš, Enkidu és az Alvilág, 241–242. sor¹³⁵

(A Napisten) egy hasadékot nyitott az Alvilágba, ab-lál kur-ra ĝál im-ma-an-taka₄

és onnan fuvallatával szolgáját (Enkidut) felhozta. si-si-ig-ni-ta šubur-a-ni kur-ta mu-ṽdaṽ-ra-ab-èd-dè

A sumer birtokos-jelzővel, illetve *comitativusszal* ellátott sisig kifejezés, amit mi a „fuvallatával” fordítással láttunk el, a legkevésbé sem arra utal, hogy Enkidu személye a „halotti szellemével együtt” jött volna fel az Alvilágból, hiszen ez esetben a kijelentés tulajdonképpeni mondanivalója □ a nyelvtani konstrukcióval egyetemben □ teljességgel értelmetlen lenne. Egyrészt akár „szellem”, akár élő személy,¹³⁶ a személyiség kifejezője maga a később Gilgamešsel is szót váltó Enkidu, éppen ezért szükségtelen volna, hogy (további?) halotti reprezentánsa kísérje. A *Gilgameš halála* című mű előbbieken idézett részlete alapján azonban világos, hogy a sisig birtokosa nem Enkidu, hanem maga a Napisten, tőle származik az □ utóbbi költeményben a „fiának” nevezett □ isteni erő, az

¹³³ A III. Ur-i dinasztia (Kr. e. 2112–2004) idejére datálható releváns forrásokhoz lásd KATZ 2007.

¹³⁴ ETCSL 1.8.1.3.

¹³⁵ ETCSL 1.8.1.4. A részlet a nippuri és uri kéziratokból összeállított „A verzióból” származik.

¹³⁶ A szövegrész részletes tárgyalásához, illetve azon feltevéshez, mely szerint az Alvilágban foglyul esett Enkidu a sumer mű szerint élő személynek tekinthető, viszont földi státusát, életét azonban már sosem nyerheti vissza, lásd COOPER 2009.

Enkidut feljuttató fuvallat, ami voltaképpen a temetési rituálék im-éhez hasonlóan a „szállító közeget” biztosította az Alvilág és a föld között.

A fenti szöveghelyek tehát a sumer líl és sisig fogalmak közti szemantikai kapcsolatra éppúgy rávilágítanak, mint a koncepciók közti lényegi eltérésekre. Mindkét kifejezés a holtak lelkével hozható kapcsolatba, pontosabban a holtak státus nélküli, a földi társadalomtól elszakadt, az alvilági társadalomba pedig (még) be nem tagozódott lelkével. E liminális állapotú lélek, amelynek alapvető jelölője a líl szó, meghatározhatatlan állapotából fakadóan nem reprezentálhatja a halott személyiségét, emiatt gyakorta a „semmi” szinonimájaként jelenik meg. Úgy is mondhatnánk, hogy a líl nem egy önálló lélekforma, sokkal inkább a lélek egy lehetséges *állapotának* kifejezője. A temetési rituálék kontextusában megjelenő im (szél, fuvallat) illetve az ezzel szignifikáns szemantikai átfedést mutató, irodalmi művekből ismert sisig fogalmak szintén ezzel a liminális lélek-állapottal hozhatók összefüggésbe. Ugyanakkor a források azt sugallják, hogy e kifejezések nem magára a lélekre, sokkal inkább egy olyan, fuvallatként ábrázolt *külső erőre* utalnak, amely a lelket az Alvilágba szállítja, és amely magában hordozza ugyan a holtak lelkét, de nem azonos azzal. E „fuvallat” perszónifikált formában a költői megfogalmazás szerint egyfajta *lélek-vezetőként* is megjelenhet,¹³⁷ egy olyan természetfölötti lényként, amely egyik világból a másikba juttatja az embert vagy annak halotti szellemét.

^dSisig/^dZaqīqu mint az „álmok istene”

„Hegység, hozz álmod, (kedvező) szót¹³⁸ hadd lássak!”¹³⁹

Noha egyes szövegek első látásra talán megengednék azon értelmezést, amelyet a dualisztikus lélekhit tézisének híveivel egyetemben az *Asszír Álmoskönyvet* kiadó A. Leo Oppenheim is magáénak vallott,¹⁴⁰ célszerű, ha rögtön a lélek álombeli élményei kapcsán folytatott diskurzus tárgyalásának kezdetén leszögezzük, hogy a mezopotámiai álom-koncepció alapvető elemei a legkevésbé sem támasztják alá az ún. objektív-aktív felfogást, azaz a (szabad) lélek testen kívüli álmotutazásának lehetőségét.¹⁴¹ Az utóbbi elképzelés szerint az álmodó szabad vagy álom-lelke az alvás öntudatlan állapotában elhagyhatja a testet, hogy az alvó teljes személyiségét reprezentálván távoli világokat, térségeket vagy személyeket látogasson meg, majd pedig ébredéskor visszaszálljon és újraegyesüljön „gazdájá” testi valójával.

Ahogy az korábban, a mezopotámiai vallási nézetek egyes esszenciális gondolati struktúrái kapcsán már megállapítottuk: a földi halandó az istenekkel csupán indirekt módon, előjelek vagy természetfölötti közvetítők révén érintkezhet. Az istenek akaratát és döntéseit megvilágító üzeneteket, kinyilatkoztatásokat, akár spontán vagy kikényszerített előjelek, akár „éji látomások,”¹⁴² próféciák vagy csapások, betegségek formájában tárják föl, mindig az istenek *küldik*, ők juttatják el az adott személyhez. Ez a *folyamat kizárólagosan, természetéből fakadóan egyirányú*, az ember (még álmában sem) juthat az istenek közé □ egy költői megfogalmazást idézve, „*mely élő ember jutott (valaha is) az égbe?*”¹⁴³

Ereškigal, az Alvilág úrnőjének az *Inana alvilágjárása* című költeményben elhangzott szavai, ha lehet, még világosabban fejezik ki mindezt: élő ember sohasem kommunikálhat egyenrangú félként egy istenséggel:

¹³⁷ A hasonló jellegű, ókori görög elképzelések kapcsán lásd MUMM – RICHTER 2008: 87, további bibliográfiai hivatkozásokkal.

¹³⁸ Ti. döntést, üzenetet, híreket, vö. CAD A/II, sub. *amatu* A, 29□43.

¹³⁹ SB Gilg. IV. tábla, 87. sor, lásd GEORGE 2003: 592–593; az itt leírt álom-rituálé értelmezéséhez pedig BUTLER 1998: 223–227.

¹⁴⁰ OPPENHEIM 1956: 226□227.

¹⁴¹ A lélek álombéli utazásának feltételezése kapcsán Sally A. L. Butler (BUTLER 1998: 20□21) ugyanerre a következtetésre jut.

¹⁴² Az álom-terminológia kapcsán lásd OPPENHEIM 1956: 225□226, illetve BUTLER 1998: 32□40.

¹⁴³ „*Šulgi B*” himnusza, ETCSL 2.4.2.02, 282. sor: a-ba nam-til an-na ba-e-è.

Inana alvilágjárása, 242–243. sorok:¹⁴⁴

„Ha istenek vagytok, szót váltok veletek, diġir hé-me-en-zé-en inim ga-mu-ra-an-dug₄
(ám) ha emberek vagytok: sorsot szabok nektek.” lú-lú-ulu hé-me-¹en¹-zé-en nam-zu-ne ga-mu-ri-ib-tar

Bárhogyan is tipologizáljuk az ismert mezopotámiai álomleírásokat, legyen szó akár egy adott istenség szavait tartalmazó üzenet-álomról vagy szimbolikus „éji látomásról”, ontológiai szempontból minden álom egy és ugyanaz: egy isteni üzenet manifesztációja, más szavakkal tehát *ómen*, *előjel*. Előjeleket az emberek kapnak, felismernek, és természetesen értelmeznek is – aktívan azonban még az induktív jóslatkérés esetében sem „vehetnek részt” bennük, csupán a passzív befogadó fél szerepét töltik be. Gilgameš fent idézett álom-kérésében a szokatlannak tűnő megfogalmazás („szót hadd lássak”) e tekintetben tökéletesen kifejező, hiszen világossá teszi, hogy általában még a direkt beszédet tartalmazó üzenet-álmok esetében sem lehetséges az istenivel történő beszélgetés, az ember az isten szavait csupán *látja* – közvetlenül nem reflektálhat rájuk.

Az álmokat tehát a halandók más előjelekhez hasonlóan szintén kapják (azaz, az akkád *abālu* igével kifejezve „elhozzák” őket számukra) vagy látják (akk. *amāru*, *naṭālu*, illetve „láttatják” őket velük, akk. *subrū*), és nincs okunk azt feltételezni, hogy más ómenektől eltérő, szokatlan módon mindezért nekik maguknak kellene egy másik világba utazniuk (lásd alább). A „kapott” álmokat, Gilgameš fenti szavainak megfelelően az embereknek *hozzák*, az *üzenet eljuttatója* azonban nem maga az isten, a kommunikáció ezen formájához is *követre, közvetítőre* vagy pedig *közvetítő közegre* van szükség.

líl/zaqīqu: az istenek világának követe

„Akár az álmot, még az ajtófélfá sem fordíthat vissza Téged”¹⁴⁵

E sajátos mezopotámiai megfogalmazás szerint az álmot még a lezárt ajtó sem állíthatja meg, azaz a korábban említett, légnemű tulajdonságokkal bíró démonokhoz és egyéb liminális entitásokhoz hasonlatosan képes arra, hogy az „ajtórésen líl-ként suhanjon át”. Bármelyik nevén is utalnak az álmok istenére vagy démonára, az álmokat hozó Anzagar,¹⁴⁶ Zaqīqu vagy Sisig e tekintetben azonos tulajdonságokkal bír:

Lugalbanda a Hegység mélyén, 340–349¹⁴⁷

A király nem aludni – álmodni látni tért meg:
Az álmodni (lezárt) ajtó, a félfá sem fordíthatja vissza,
a hazughoz csalván, az igazhoz igazat szól Ő,
akad, kit örvendeztet, akad, kit dalra fakaszt.
Ő az istenek elzárt táblatartó ládája,
Ninlil tündöklő hálókamrája,
Inana tanácsadója.
Bika, ki a népnek egészét lerohanja,
nem egy élő embernek hangja:
Anzagar, az álmok istene
Ő maga volt, ki Lugalbandára bikaként reá bömbölt.

lugal ù-sá-ge la-ba-an-nú-a ma-mú-dè ba-nú
ma-mú-da ^{gi₅}ig-e nu-gi₄-e za-ra nu-gi₄-e
lul-da lul di-da zid-da zid di-dam
lú húl-húl-le-dè lú šir-šir-re-dè
^{gi₅}pisag kad₅ diġir-re-e-ne-kam
únu igi sag₉ ^dNin-líl-lá-kam
ad gi₄-gi₄ ^dInana-kam
gud bí-ib-dib¹-dib¹
nam-lú-ùlu-ka gù lú nu-tíl-la
An-za-an-gàr-ra diġir ma-¹mú-da¹-ke₄
^dLugal-bàn-da ní-te-ni gud-¹gin⁷ [mur⁷]-¹ša₄¹

¹⁴⁴ ETCSL 1.4.1. Lásd még SLADEK 1974: 133 és 171–172.

¹⁴⁵ *Nergal-himnusz*, 53–54. sor (4R².24, No. 1 + K. 4925); vö. BUTLER 1998: 71.

¹⁴⁶ A további, alább részletesebben tárgyalt megnevezésekkel szemben a sumer An-za-gàr/Za-an-gàr-ra etimológiája nem világos, A. L. Oppenheim (OPPENHEIM 1956: 236) az akkád *dimtu* („torony, oszlop” □ „emlékoszlop”) szó sumer megnevezésének tekintette, Th. Jacobsen (JACOBSEN 1989: 274, 46. jegyzet) viszont az „emlékezni” értelmű sémi *zkr gyökkel próbálta társítani. Egyes késői szövegekben (lásd KAR 58, alább, illetve CAD Z sub. *zaqīqu*, 60, lexikális megfeleltetések) azonban megjelenik egy olyan alternatív, etimografémikusnak is tekinthető írásmód, amely feltehetően egy másodlagos, magyarázó jelentést is sugall. Eszerint An-zag-ġar(-ra) az „ég határán” (an-zag) működik illetve lakozik, tehát két világ közt létező és közlekedő liminális entitás.

¹⁴⁷ Vö. VANSTIPHOUT 2003: 122–123 és ETCSL 1.8.2.1. A fenti átírás a szerzők által fényképről kollacionált táblák alapján készült, és – az értelmezéssel egyetemben – több ponton is eltér az előbbi kiadásoktól.

Az álom és annak közvetítője tehát alapvetően olyan liminális, és jellemzően légneműként elképzelt entitás kell legyen, aki előtt nem létezik lezárt ajtó, és aki szabadon közlekedhet a világok között. Erre utal a sumer *Lugalbanda-eposz* fenti részletének eleje („Az álmodót a (lezárt) ajtó, a félfá sem fordíthatja vissza”), illetve a *Gilgameš, Enkidu és az Alvilág* korábban idézett sorainak akkád, a *Gilgameš-eposz*ba foglalt megfelelője, akkád fordítása is:

Gilgameš-eposz XII, 86–87. sor
(A Napisten rést nyitott az Alvilágba),
és Enkidu szellemét, **akkár egy fuvalatot**, a Föld mélyéről felhozta.
ú-tuk-ku šá dEn-ki-dù ki-i za-qí-qí ul-tú eršeti(KI) uš-te-la-a

Világos, hogy mind a *zaqīqu*, az eredendően az akkád *zāqu*, azaz a „fűjni” jelentésű igéből származó kifejezés, mind pedig a „szél, fuvalat” értelmű sumer *sisig* tökéletesen alkalmas volt e lényegi jellemző kifejezésére. E fogalmak azonban nem a „megistenült álomra” vonatkoznak,¹⁴⁸ hanem az álmodót *közvetítő*, *magában hordozó*, és egyéb funkciókkal □ vagy, ha úgy tetszik, személyiségjegyekkel □ látszólag nem rendelkező *külső*, *isteni eredetű erő* perszónifikációi.¹⁴⁹ A költői megfogalmazások szerint e szélként suhanó, megfoghatatlan lények közvetlenül érintkezhetnek a halandókkal, beszélhetnek az álmodóhoz, e beszéd azonban nem tőlük származik, csupán az emberek előtt elzárt □ a *Lugalbanda-eposz*ban lezárt ládaként illetve hálósobaként ábrázolt □ „titkos tudás”, azaz az isteni üzenet kinyilatkoztatása, elisméltése. Mindezeknek megfelelően ezen álomisten(ek) az első évezredi irodalmi és ráolvasás-hagyományban nagy istenségek *követeiként* jelennek meg:

Šamaš-šum-ukīn álom-rituáléja, 32. és 25–26. sor¹⁵⁰
Anzagar, a Holdisten követe
An-za-gār na-āš-pār-ti dNanna-ri

(A Holdisten) küldje hát el Anzagar-t, az álmok istenét,
Hogy az éjszaka folyamán bűneimtől szabaduljak!

KAR 58 (Nusku álom-rituáléja)¹⁵¹ Rv. 9–10. sor
Anzağara, Anzağara, az emberiség (álmainak) hordozója
a felséges Marduk követe
An-zag-ğar-ra An-zağ-gar-ra ba-bi-lu a-me-lu-ti
dumu (mār) šip-ri ša ru-bi-i dMarduk

Az utóbbi szöveghely egyes kutatók szerint arra utalna, hogy az álomisten az emberek *lelkét* hordozza, illetve *viszi, ragadja magával*, amaz tehát, testétől elválva egy másik helyre, az álom színhegyére utazik, ahol az álombéli eseményeket az alvó én reprezentánsaként éli meg.¹⁵² Egy ilyen kijelentés azonban ellentmondana mindannak, amit az összes többi ismert és részben itt is idézett forrásunk állít, illetve sugall. A *zaqīqu/líl/sisig* jelentései közötti konceptuális összefüggés ugyanis alapvetően az álmok esetében sem egy esetleges szabad, álom-lélek elképzelésében keresendő. Az alvók lelke kapcsán egyetlen alkalommal sem olvashatjuk, hogy elhagynák az emberek testét. Az álom folyamata, mint láttuk, éppen fordított, hiszen mindig az álom, az álmodót hozó szellem, az isteni követ az, amely ellátogat az álmodóhoz, „belép” hozzá (akk. *erēbu*), illetve, olykor explicit ki-

¹⁴⁸ dMamu az álomisten leginkább elterjedt, és utóbb a racionalizáló és rendszerező teológia által a női princípiummal azonosított megnevezése. Az első évezredi istenlisták szerint dMa-mú dSisig nővére, azaz a Napisten leánya: dumu-mí dUtu-ke₄ (An = Anum 3. tábla (CT 24 pl. 31, kol. IV), 84. sor), vö. jelen írás 30. jegyzetét, a további istenlisták kapcsán pedig lásd legutóbb BUTLER 1998: 73–74.

¹⁴⁹ Az álmokat közvetítő, az istenek követeiként ábrázolt isteni vagy démoni lényekről bővebben lásd ZGOLL 2006: főleg 295–304.

¹⁵⁰ Vö. BUTLER 1998: 84, a szöveg teljes kiadásához pedig BUTLER 1998: 379–398.

¹⁵¹ A szöveg újabb, az itt idézett részletet is feldolgozó kiadását lásd BUTLER 1998: 339–348.

¹⁵² OPPENHEIM 1956: 226–227 és 233; SCURLOCK 1995: 1892; illetve LAPINKIVI 2004: 139–140.

mondva, a „belép” az alvó fejébe.¹⁵³ Az „álmok kapuja” tehát ez esetben nem az Alvilágban kereendő: az istenvilágból érkező álmok bejárata maga az emberi fő, az „éji látomás” pedig a testen belül zajlik. Ezért még a híres újasszír irodalmi szöveg, az *Asszír herceg alvilágjárásának* gazdag költői képeit sem tekinthetjük valódi „*descensus ad inferos*”-nak. Noha a herceg valóban „az Alvilágba kívánt alászállani”¹⁵⁴ túlvilági útja szintén látomás csupán. Az Alvilág és az azt benépesítő démonok és istenek ábrázolása előtt a mű világosan kimondja:

Az asszír herceg alvilágjárása (SAA 3, no. 32), Rv. 1.¹⁵⁵
Kummâ (a herceg) aludni tért, és éji látomást látott.
[^mKu-um]-ma-a-a ná-ma tab-ri-it mu-ši i-na-[ta]-al

Az „alvilágjárás” irodalmi képe tehát lényegében nem különbözik egyetlen más mezopotámiai álom-ábrázolástól sem: hiszen – az *Asszír Álmoskönyv* valamennyi rövid álom-leírásának megfelelően – egy isteni kinyilatkoztatást, üzenetet hordoz, amely egy éji látomás formájában tárul fel az álomba merült herceg előtt. Egyedisége kizárólag a részletek gazdagságából fakad, ami viszont a szöveg irodalmi műfajának és ideológiai üzenetének sajátossága. Tehát, ha tényleges álom-utazásként határozzuk meg, akkor az *Asszír Álmoskönyv* valamennyi álombéli szituációját („Ha egy ember (álmában) a folyóba zuhan ...”, „Ha egy ember (álmában) egy baltát hordozván a sivatagba megy ...” stb.)¹⁵⁶ is ugyanígy kell értelmeznünk, ez azonban, mint láthattuk, ellentmondana az álomlátás előbbiekben leírt koncepciójának.¹⁵⁷ Így tehát a mezopotámiai „*descensus ad inferos*” motívumát sem sorolhatjuk az álmok egy olyan, kivételes kategóriájába, amely a lélek testtől való eltávolzásához kapcsolódik¹⁵⁸ – „kivételességéről” kizárólag a motívum irodalmi kidolgozottságának tekintetében beszélhetünk.

A *zaqīqu/líl/sisig* fogalmak kapcsolata és azonosítása így szintén nem abból az elképzelésből fakad, hogy az alvók szabad lelke testüket elhagyva és adott esetben egy démoni lény által elragadtatva az álom színhelyére utazott. A szemantikai átfedést magának az álomhozó, a *zaqīqu/líl/sisig* fogalmak segítségével megnevezett entitásnak azon liminális, megfoghatatlan jellege adja, amelyre már a holtak átmeneti lélekállapota kapcsán is rávilágítottunk. Ez az átmeneti, meghatározhatatlan státus tette ugyanis alkalmassá ezeket az istenek és emberek világai közt szabadon közlekedő szellemlényeket arra, hogy közvetítővé váljanak e világok között, és hogy az istenek üzeneteit, *előjeleit* feltárják az alvó emberek előtt.

A követ saját hangja – a *zaqīqu* mint önálló személyiség?

Mindezek fényében, ugyanezt a logikát követve a korábban említett „nehezen értelmezhető, problémás” szöveghelyek jelentéséhez is közelebb juthatunk. A problémát látszólag nehezíti, hogy egyes, ismét csak késői szövegek esetében úgy tűnhet, az isteni üzeneteket más helyütt szolgálai módon ismétlődő *zaqīqu* önálló tudattal bír, autonóm módon beszél és cselekszik. Az utóbbi jelenség egyik illusztris példája a modern kiadásokban *Aššur-bān-apli Nabûval folytatott dialógusa* címmel ellátott szöveg.¹⁵⁹ E modern cím kissé félrevezető, hiszen még az itt ábrázolt irodalmi fikció sem jelzi világosan, hogy „valódi” dialógusról volna szó: az asszír király imádkozik, Nabû isten pedig az asszír próféciák stílusát és szóhasználatát idézve „válaszol” □ hogy közvetlenül, vagy pedig valamilyen közvetítő révén, az csupán a következő részletből világlik ki:

Aššur-bān-apli Nabûval folytatott dialógusa Obv. 22 □ 24. sor¹⁶⁰

¹⁵³ Vö. ZGOLL 2006: 262–263 és *passim*, illetve ZGOLL 2012: 93.

¹⁵⁴ LIVINGSTONE 1989 (= SAA 3): no. 32, Obv. 28.

¹⁵⁵ A teljes szöveg újabb keletű átírását és fordítását lásd LIVINGSTONE 1989: no. 32.

¹⁵⁶ OPPENHEIM 1956: 287 és 290.

¹⁵⁷ Vö. ZGOLL 2006: 262 és *passim*.

¹⁵⁸ Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz meg többek közt ZGOLL 2006: 270–275.

¹⁵⁹ LIVINGSTONE 1989 (= SAA 3): no. 13. Keletkezése Aššur-bān-apli uralkodására (Kr. e. 668 □ 630) tehető.

¹⁶⁰ A teljes szöveg újabb keletű átírását és fordítását lásd LIVINGSTONE 1989: no. 13.

„Kérlek, hatalmas Nabû, rosszakaróim közt ne hagyj egymagamra!”
 Ura, Nabû színe elől egy zaqīqu válaszolt:
 „Ne félj Aššur-bān-apli, én hosszú életet juttatok számadra!”
 ad-da-ni-ka ^dPA gaš-ru la tu-maš-šar-an-ni ía-ši ina bi-rit ḥa-da-nu-u-a
 e-tap-la za-qí-qu TA IGI ^dPA EN-šú
 la ta-pal-làḥ ^mAN.ŠÁR-DÛ–A ZI.MEŠ GÍD.DA.MEŠ ad-da-nak-ka

Az idézet utolsó sora az istenek hatalmának és jóindulatának a próféciaák szövegeiben is gyakorta megjelenő, tipikus kinyilatkoztatása.¹⁶¹ A hosszú élet adományozásának ígérete olyan kijelentés, amelyet csakis egy isten, és csakis a királyi hatalom forrásául szolgáló panteon főisteneinek egyike tehet. A „válaszoló” *zaqīqu* tehát itt sem saját akaratát vagy mondanivalóját fejezi ki, inkább az óbabilóni korban még „válaszadó”-nak is nevezett prófétákhoz (*āpilum*) hasonlatos: az istenség „szócsöve” csupán, amelyen keresztül Nabû szavai az uralkodóhoz jutnak.¹⁶²

Alapvető módon a babilóniai bölcsesség-irodalom remeke, a *Ludlul bēl nēmeqi* című költemény *zaqīqura* vonatkozó költői képe sem tér el a fent bemutatott koncepciótól, sem pedig a korábban idézett, az álomistenre vonatkozó források meghatározó jellemvonásaitól. A meghurcolt és magára maradt főszereplő, az első személyben megszólaltatott Šubši-mešrê-Šakkan ugyanis, miután elbeszéli, hogy az előjel-kérés milyen számos, különféle módjának alkalmazásával próbálta kifürkészni az istenek akaratát és kérte útmutatásukat, kijelenti:

Ludlul bēl nēmeqi, 2. tábla, 8. sor¹⁶³

za-qí-qu a-bal-ma ul ú-pat-ti uz-ni

A *zaqīqu*hoz imádkoztam, de elmém meg nem világította (lit. 'nem nyitotta meg fülem')

Šubši-mešrê-Šakkan tehát lényegében itt sem tesz mást, mint a további felsorolt jóslatkérések esetében: isteni előjelet, *sugallatot* kér. Mindezért természetesen nem a saját lelkéhez fordul, hanem egy közvetítőhöz, egy olyan lényhez, akiről köztudomású, hogy az isteni üzenetek hordozója. Talán álmod vár a megszólított *zaqīqutól*, de mivel a kép az előzőhöz hasonlóan túlságosan absztrakt ahhoz, hogy ilyen egyértelműen értelmezzük, mindössze a lényegi koncepciót érdemes újfent kiemelni: az útmutatást Šubši-mešrê-Šakkan sem magától a követtől, hanem az istenektől kéri.

Zaqīqu – a „halandók lelke”?

Az istenivel való indirekt kommunikációhoz kapcsolódó elképzelések azon kifejezetten problémás szöveghelyek értelmezésekor is lényegbe vágók, amelyek a már említett „emberiség *zaqīquja*”, illetve pontosabban „az egész nép / az emberek mindegyikének *zaqīquja*” fordulatokat tartalmazzák. A szóban forgó kifejezés egyik példája azon első évezredi, kétnyelvű Utu/Šamaš-himnuszban¹⁶⁴ olvasható, amely – noha szintén költői ábrázolásokban bővelkedő irodalmi mű – tágabb kontextusát tekintve a ráolvasás-hagyomány része. A szöveget az uralkodó rituális megtisztításához használt *bīt rimki* („Fürdő-ház”) címen ismert bajelhárító ráolvasás-sorozatba illesztették.¹⁶⁵ E sorozat kanonikus szövegváltozatának összeállításakor az ókori szerkesztők több, eredetileg sumer nyelvű, és az óbabilóni korból származó ráolvasást is feldolgoztak, illetve saját akkád fordításukkal látták el ezeket. Utóbbiak esetenként lényegesen is eltérhetnek az egyazon sorban szereplő sumer eredetitől, ezért olykor helyesebb, ha nem is kifejezetten fordításnak, inkább késői *értelmezésnek* nevezzük őket. Nem hagyhatjuk ugyanis figyelmen kívül, hogy, tekintettel az időközben végbement konceptuális változásokra vagy fejlődésre, a szerkesztő-fordító – aki feltehetően olykor már nem érthette

¹⁶¹ Vö. PARPOLA 1997: xlv–lxvii.

¹⁶² Vö. BUTLER 1998: 82. Aššur-bān-apli egyik királyfelirata szerint az Elám ellen vezetett hadjáratát (Kr. e. 653) megelőzően az Arbēlai Ištarhoz imádkozott az uralkodó, könyörgésére pedig az istennő egy álomlátó (*šabrū*) számára megjelent álom válaszolt (BORGER 1996: B prizma V 25□77).

¹⁶³ Vö. ANNUS – LENZI 2010: 19 és 35 (fordítás); ill. ANNUS – LENZI 2011: 185.

¹⁶⁴ LKA 75, illetve a variáns szöveg: 5R 50 i 25sk., lásd BORGER 1967: 3.

¹⁶⁵ A sorozat releváns, a „harmadik házhoz” tartozó szövegeinek kiadását lásd BORGER 1967.

pontosan, vagy pedig idegennek érezhette a sumer ráolvasásban megfogalmazódó ideákat – néha a sumer szöveg nyelvtani formáit is hibásan, illetve saját elképzeléseinek megfelelően értelmezte. A *bīt rimki* Utu/Šamaš-himnuszának szóban forgó részlete mindezt kiválóan példázza, mivel azon óbabilóni kori, sumer nyelvű előfutára (CBS 1529),¹⁶⁶ amely alapján az első évezredi, a sorozat harmadik „házába” belefoglalt változata készült, az utóbbtól lényeges tartalmi, illetve nyelvtani eltéréseket mutat. Ennek ellenére a két szöveget mindeztidáig egyetlen, a mezopotámiai lélekfogalmat vizsgáló kutató sem vetette össze részletesen.¹⁶⁷

A részlet értelmezésekor tehát szükségszerű, hogy mindezt figyelembe véve az összes ismert változatot – lehetséges további párhuzamaikkal egyetemben – együttesen, egymással összevetve vizsgáljuk, hiszen ha kizárólag a késői, átértelmezett szövegre és annak csupán egyetlen variánsára koncentrálunk, nagyban lecsökken az eredeti ideák feltárásának esélye.

A kutatók többsége általában csak az LKA 75-ös kézirat egyetlen sorát idézi, fordításai két alapvető változata pedig a következőképpen hangzik:

LKA 75, 13. sor, a *Chicago Assyrian Dictionary* átirása és fordítása:¹⁶⁸
 sig-sig-ga nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄ šu(var:-min) ma-ra-ni-ib-gi₄-gi₄
 zi-qí-qa šá nap-har ni-ši ú-šá-an-na-ka

„Az egész emberiség lelke[?] (sumer sisig, akkád *zaqīqu*) elismétli Neked (azt, ami a szívükben lakozik).”

A. L. Oppenheim olvasatában a sor némileg eltérő jelentéssel bír:

„(Mindaz, mit titokban tartottak, kimondatik), az összes ember *zaqīquja* válaszol Neked (ti. a felkelő Napistennek).”¹⁶⁹

Mivel az itt megjelenő sumer illetve akkád igéket „válaszolni” értelemben egyetlen más forrás sem használja, Oppenheim fordításának ezen részét el kell vesszük, a *Chicago Assyrian Dictionary* értelmezése viszont – eltekintve a kérdőjeles „lélek” fogalomtól – szemantikai és nyelvtani szempontból is megfelel az akkád változatnak.

A sumer szöveg jelentése és nyelvtana már koránt sem ilyen egyértelmű. Egyrészt az ókori és modern fordítók által is alanyként interpretált sisig, amelynek olvasatuk szerinti birtokosa az „emberiség egésze” volna, egy olyan *locativus*-i végződést mutat, ami értelmezhetetlen egy birtokos szerkezeten belül, azaz nem tekinthető az utóbbi elemének. Más szóval a sig-sig-ga egy önálló esetvégződéssel bíró mondatelem, amely szó szerint „a sisig-ben” jelentéssel bír, az alany pedig maga az alanyi esetjelzővel ellátott „emberiség egésze”.

Az ennek ellentmondani látszó akkád fordítás nyilvánvalóan többszörös reinterpretáció, vagy – Hultkrantz megfogalmazásával élve – a „másodlagos racionalizáció” folyamatának eredménye. Nyelvtan és jelentés tekintetében alapvető módon tér el az egyazon táblára írt sumer megfelelőjétől – amely utóbbi viszont már az eredeti, óbabilóni szövegnek is egy átértelmezett változatát reprezentálja.

Elsőként, amennyire lehetséges, az ominózus sort és közvetlen kontextusát kíséreljük meg rekonstruálni illetve értelmezni, abban a formában, ahogyan az első évezredi kéziratok tárják elénk.

LKA 75 (a *bīt rimki* „harmadik házának” Utu/Šamaš-himnusza), 11–15.¹⁷⁰

Sumer nyelvű változat:

11. Utu, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!

^dUtu mas-sù mah di-kud an-ki-da-me-en

12. A szívből származók, a szív mélyére zárt szavak szabadon eresztetnek (var.: kimondatnak),

¹⁶⁶ Kiadását lásd GELLER 1995: 116–124.

¹⁶⁷ Ha meg is említik az óbabilóni előfutár létét, annak mindössze a szóban forgó kifejezést tartalmazó sorát idézik (vö. BUTLER 1998: 80, illetve STEINERT 2012a: 360) M. J. Geller fordításában, melynek helytálló mivolta, ahogyan azt alább látni fogjuk, értelmezés és nyelvtan tekintetében is megkérdőjelezhető.

¹⁶⁸ CAD Z, 58, sub. *zaqīqu*, lexikális szekció.

¹⁶⁹ OPPENHEIM 1956: 235.

¹⁷⁰ A variáns szöveg (5R 50 i 25f., lásd BORGER 1967: 3) lényeges eltéréseinek jelölésével.

níg-ša-ta i-gá-gá inim šu dù-dù al-ri-ri

var: inim šu [..a]l?-di-du₁₁

13. és az emberiség egésze a sisig-ben (ti. révén) elismétli Neked mindezt.

sìg-sìg-ga nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄ šu ma-ra-ni-íb-gi₄-gi₄

var: šu-min

14. A bűnöst rögvest lesújtod,

lú níg-érim e-gír bí-íb-šub-bu-dè

15. Az igazat, az igazságot választod.

lú níg-zi níg-si-sá bar-tam-ma bí-íb-ak-ak-en

var: níg-nam níg-si-sá bar-ta bí-íb-ak-en

Akkád változat (értelmezés):

11. Šamaš, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!

^dUtu mas-sù-u ši-ru di-kud an-e u ki-tim at-ta₅

12. Mindazt, mi a szív mélyén lakozik, e szavakat suttogva kimondják,¹⁷¹

mim-ma šá ina lib-bi i-ba-šu-ú a-ma-ta ra-biš i-qa-bu

var: mim-ma šá ina lib-bi <i>-ba-áš- šu a? [..i]q-qab-bu-u

13. és az emberek mindegyikének zaqīquja elismétli Neked (mindezt).

zi-qí-qa šá nap-har ni-ši ú-šá-an-na-ka

14. A bűnöst rögvest lesújtod,

rag-ga ár-hiš tu-šam-qa-at

15. Az igazat, az igazságot választod.

kit-ta u me-šá-ra te-be-er

A himnusz szövegének korábbi (óabilóni kori, és számos esetben a későivel azonos sorokat tartalmazó) változata a szóban forgó – és láthatóan az akkád értelmező(k) számára sem problémamentes – részlet esetében szintén eltérő fogalmakkal operál. Ennek megfelelően némileg jelentése is eltér a fentiekől, bár, jegyezzük meg, az eltérés jóval kevésbé szignifikáns, mint ahogyan azt a korábbi értelmezések sugallják.

CBS 1529¹⁷² (a *bīt rimki* „harmadik házának” óabilóni előfutára)

11. ^dUtu mas-sú gal di-kud [an-ki-bi-da-me-en]

12. níg-ša-ta i-gá-gá inim šu-du[l₆-ta al-di-dug₄]¹⁷³

13. ^dSi-si-ig-e ad nam-lú-u₁₈-lu-k[e₄ šu ma-ra-ab-gi₄-gi₄]¹⁷⁴

14. lú níg-érim-ma u[l₄ bí-íb-šub-bu-dè]

15. níg-zi¹(NAM) níg-si-sá bar-tam bí[-íb-ak-en].

11. Utu, hatalmas vezető, az ég és föld bírása vagy!

12. Ami a szívből származik, a szót suttogva kimondják,

13: és Sisig, az emberiség atyja elismétli Neked. (!)

14. A bűnöst rögvest lesújtod,

15. Az igazat, az igazságot választod.

(M. J. Geller fordítása)

¹⁷¹ Vö. egy további, óabilóni párhuzamot is: ZA 61, 85 (*Utu-himnusz*): inim šu-dul-ta al-di-dug₄: *amatu rabbiš iqabbû* „az elfedett szót kimondják / elsuttogják a szót”.

¹⁷² Vö. GELLER 1995: 117 (átírás), 119 (fordítás) és 122 (kommentár). A fenti átírás a szerzők által fényképről kollacionált tábla alapján készült. A fényképek készítéséért Jáka-Sövegjártó Szilviának tartozunk köszönettel.

¹⁷³ GELLER 1995: 117 šu du₆-[du₆ al-di-du₁₁]. A fenti rekonstrukció a ZA 61, 85 szövegen, illetve a késői kanonikus változaton alapul.

¹⁷⁴ M. J. Geller rekonstrukciója (šu ma-ra-ab-gi₄-gi₄) a késői szöveget követi (GELLER 1995: 117), ahol az igeformában a sisig *locativus*-i esetére utaló adverbialis (-ni-) prefixum is megjelenik. A fenti igealak e tekintetben eltér a Geller által javasolttól, egyrészt, mivel az óabilóni változatban a szóban forgó kifejezés *ergativusi* végződéssel szerepel, másrészt, mivel, bár az „elismételni” értelemben használt šu gi₄ ige előfordulásainak legtöbbjében a šu szó szintén *locativus*ban áll, az igei prefixláncban ezt sohasem jelölik (vö. KARAHASHI 2000: 160) – így a /-ni-/ prefixum nem rekonstruálható a prefixláncban.

Az óbabilóni szöveg az LKA 75-ben megjelenő „emberiség egésze” (**nigin nam-lú-u₁₈-lu-ke₄**) helyett az **ad nam-lú-u₁₈-lu-ke₄** kifejezést használja, amelyet Geller az „emberiség atyjaként”, és így az isteni Sisig jelzőjeként interpretált. Világos azonban, hogy mindez ellentmondana a sumer nyelvtan alapvető szabályainak. A mondatban szereplő névszói esetragok alapján egyértelmű, hogy míg az (*ergativus*-ban álló) sisig szó valóban alanynak tekinthető, az előbbi, homofón morfémával jelölt függő esetben álló kifejezés, pontosabban birtokos szerkezet (**ad nam-lú-u₁₈-lu-ke₄**), valójában önálló mondatelem. Problémás továbbá a Geller által „atyaként” fordított sumer **ad** szó is, hiszen az „emberiség atyja” kifejezés jelzőként sem állta volna meg a helyét – csupán a legmagasabb rangú istenek esetében tekinthetjük volna valószerűnek, az isteni Sisig viszont, ahogyan korábban láttuk, jóval közelebb áll a démoni lényekhez, mint a nagy istenekhez –, értelme azonban így, önmagában, ha lehet, még homályosabb.

A probléma egy alternatív értelmezés révén oldható fel, a sumer „atya”-ként értelmezett szó e formája (**ad**) ugyanis homofóniát mutat a „hang” alapjelentéssel bíró **ad** (akk. *rigmu*) kifejezéssel, amely a lármától a siralomig számos további jelentésárnyalatot is felvehet.

Az „emberiség *hangja*”-ként való fordítás lehetőségének számbavételével az előző sor mondani-valója még inkább kritikussá válik: mit is jelentenek pontosan a „szívből származó, szívbe zárt szavak”? Mondhatnánk, hogy a szívben az ember valódi jellemzői, szándékai illetve cselekedeteinek emlékei lakoznak, a Napisten pedig a Sisig révén ismeri meg mindezeket, majdezek alapján ítélkezik az emberek felett (14–15. sor). Ugyanakkor a himnusz szövege számos esetben hagyományos, sztereotip formulákból építkezik, amelyek között nem feltétlen kell konzekvens ok-okozati összefüggést keresnünk, azaz a „gonoszok lesújtása” és az „igazak kiválasztása” nem szükségképp a 12–13. sorokban leírtak következménye. A szívbe rejtett, majd pedig kimondott szó utalhat az ember legtitkosabb vágyira, kéréseire is, amelyeket csupán az istenek előtt tár fel, megvalósulásukért csakis hozzájuk könyörög. Az utóbbi egyrészt összecsengene az **ad/rigmu** „siralom”, illetve esetleges „kérés, könyörgés” értelmével,¹⁷⁵ másrészt megvilágítaná, milyen alapvető funkcióval is bír az itt megjelenő Sisig.

Az eddigi megállapítások fényében a két ominózus sor a következőképpen fordítható:

12. Ami a szívből származik, az elzárt/elrejtett szót kimondják,

13. és Sisig az emberek könyörgésére mindezt elismétli Neked.

Ebben a formában a kijelentés már ismerős koncepciókra világít rá. A Sisig itt sem az emberek lelkére, hanem egy tőlük kifejezetten megkülönböztetett *külső erőre* utal: egy olyan isteni lényre, aki *közvetít* a nagy istenek és az emberek között.¹⁷⁶ Ez esetben nem az isteni üzeneteket továbbítja, a kommunikáció iránya fordított, hiszen az emberek szavát, kéréseit ismétli el a Napistennek. E koncepció a *Ludlul bēl nēmeqi* előbbieken említett képét idézheti fel, amely szerint a szenvedő a „*zaqīqu*hoz imádkozott”, azaz egy olyan közvetítő lényhez könyörgött, aki direkt módon folyamodhatott a nagy istenekhez útmutatásért és segítségért. Mindezek kapcsán érdemes röviden felidéz-nünk egy szintén sumer nyelvű óbabilóni irodalmi szöveg részletét is, amely még világosabbá teheti az itt is testet öltő ideák jellegét és működését. Annál is inkább, mivel ezen ideák hagyományosnak, hagyományos társadalmi tényeknek tekinthetőek, hiszen – amint láttuk – alapvetően a kozmosz térbeli felosztásának elképzeléséhez, ezen belül pedig az ember meghatározott státusához és mozgásteréhez kapcsolódnak.

Ninisina, a gyógyítás patrónájának egyik híres himnusza elbeszéli, miképpen úzi el az isteni gyógyító ráolvasásai segítségével az embereket gyötrő, betegségeket és szenvedést okozó démonokat, majd pedig hogyan közvetíti a halandók siralmait a panteon főistenei felé. Számunkra elsődlegesen az utóbbi cselekedet módja lényeges, az emberek ugyanis itt sem közvetlenül fordulnak a segítséget nyújtó istennőhöz. A földi halandók és az istenek világa közötti távolság nem teszi lehetővé a kettő

¹⁷⁵ Vö. CAD R, 328–334, sub. *rigmu*.

¹⁷⁶ Vö. JOHNSON 2011: főleg 157.

közti direkt kommunikációt – ilyen módon csupán az istenek, illetve a közvetítőként működő ember- és természetfeletti lények érintkezhetnek:¹⁷⁷

„*Ninisina A*” himnusza (ETCSL 4.22.1), 43–45. sor

Az emberek *személyes istenei* imádkozva, könyörögve állnak meg Őelőtte.

Szavaikkal An és Enlil elé

Magasztos lakhelyükön a szent Ninisina járul.

diĝir nam-lú-ulu sizkur a-ra-zu-a mu-na-an-súg-súg-ge-eš

inim-bi-da An-ra ^dEn-líl-ra

kug ^dNin-ísin^{si}-na ki maḥ-a-na mu-un-ne-dè-en-ku₄-ku₄

A fent idézett Utu-himnusz költői képe szerint tehát a halandók szavait továbbító, azokat a Napisten előtt elisméltó Sisig pontosan ugyanazt a funkciót tölti be, mint az emberek személyes, isteni védelmezői Ninisina himnuszában: az emberiség imáit, kéréseit, könyörgéseit közvetíti a nagy istenek felé. Az első évezredi sumer szöveg, az LKA 75 alapvető konnotációi azonosak, a közvetítőt viszont, úgy tűnik, már nem személyesíti meg. Az akkád értelmezés ezzel szemben látszólag eltérő ideákat tükröz, hiszen az eddigiekben tárgyalt forrásokkal ellentétben a *zaqīqu*, a mediátort nem az istenekhez, hanem a halandó emberekhez rendeli, azt sugallván, hogy minden egyes személy saját *zaqīqu*-val rendelkezhet. Utóbbi ez esetben is kommunikációs csatorna, a lényegi kérdés csupán az, hogy külső erőnek, tehát egyfajta személyes közvetítő- vagy védőszellemnek, vagy pedig az élő ember integrált részének, azaz a lelke megnyilvánulásának kell-e tekintenünk.

E kérdés, amely visszavezet bennünket a bevezetőben tárgyalt értelmezési nehézségekhez, nem válaszolható meg teljes bizonyossággal. Az eddigiek tükrében azonban világos, hogy az isteni közvetítő szerepét betöltő szellemi lény, a védőszellem koncepciója – amely, tegyük hozzá, esetenként egy archaikus szabad lélekről alkotott elképzelés késői nyomának, maradványának tekinthető¹⁷⁸ – jóval közelebb áll a mezopotámiai vallásos világkép immanens struktúráihoz, mint az istenivel való közvetlen emberi kommunikáció lehetősége. Amennyiben pedig E. Durkheimnek a mezopotámiai klasszifikációtól jóval kevésbé idegen körülírásához fordulunk, kitűnik, hogy alapvető jellemzői alapján a *sisig/zaqīqu* inkább a szellem, a szellemi lény (*esprit*), s nem pedig a halandó emberek lelkének vonásait ölti magára. A **lélek** ugyanis, hogy Durkheim szavaival éljünk, **nem szellemi lény** (*esprit*),

„nem rendelkezik a szellemek megkülönböztető jegyeivel, bár a halál után részben szert tehet ezekre. Amikor ugyanis elhagyja a testet ... ugyanolyan *szabadon mozog, mint a szellemek*. A (testtől végleg elszakadt) lélek azonban nem valóságos szellem. Először is korlátozott a hatóköre; másodsor nincsenek meghatározott funkciói. Kósza álmokép, meghatározott feladat nélkül; hiszen a halálnak épp az a hatása, hogy kívül helyezi az összes létező kereten ... A szellemnek (szellemi lénynek) ezzel szemben mindig van valamiféle hatalma, és éppen ez a hatalom határozza meg; az ő hatáskörébe tartoznak bizonyos kozmikus vagy társadalmi jelenségek, és többé-kevésbé *meghatározott funkciót tölt be a világ rendjében*.”

(DURKHEIM 2003: 165, kiemelés a szerzőktől)¹⁷⁹

A *zaqīqu* esetében e funkció, bár körvonalai első látásra halványabbnak tűnhetnek, az alábbi, s egyben utolsóként tárgyalt szöveghely mondanivalójából is kiviláglik – annak ellenére is, hogy ezt, mint említettük, a legtöbb szerző „problematikusnak” titulálja.¹⁸⁰ Az ominózus megnyilatkozásokat számba vevő *Šumma Kataduggû* (sumer ka-ta-dug₄-ga, „Kijelentés”) című ómen-gyűjtemény¹⁸¹

¹⁷⁷ Vö. *inter alia* ZGOLL 2007: 326.

¹⁷⁸ HULTKRANTZ 1953: 374–380.

¹⁷⁹ A szerzők kiemelésével. A mű magyar kiadásának szövegétől (DURKHEIM 2003) való kisebb eltérések ismét az angol fordításra hagyatkoznak, vö. DURKHEIM 1995: 277.

¹⁸⁰ Vö. jelen írás 21. jegyzetét. A szöveghelyet Annette Zgoll összefoglaló munkája (ZGOLL 2006) nem tárgyalja a *zaqīqu* értelmezése kapcsán, Ulrike Steinert pedig (STEINERT 2012a: 361–362) a *zaqīqu*-t e helyütt az ember, az emberi lélek egyik alkotóelemének tekinti („szellem vagy tudat”), figyelmen kívül hagyva ennek inkonzisztenciáját a későbbi, szabad vagy álomlélekkel való azonossítással (vö. id. mű: 365 és *passim*).

¹⁸¹ A *Kataduggû* az ún. fiziognómiai ómenek gyűjteményének (akk. *Alamdimmû*, „Alak, forma”) egy önálló alsorozatot alkotó. A teljes sorozat kiadása: BÖCK 2000.

az egyes, sajátos emberi kijelentéseket isteni üzenetek, döntések, *előjelek* megnyilvánulásaiként értelmezi – a szöveg kezdősorai pedig az alábbiakkal indokolják mindezt:

Šumma Kataduggû 1–2:¹⁸²

e-nu-ma DIĜIR^{meš} ra-bi-ú-tum šá a-me-lu-ti za-qí-iq-šá

a-na il-li-lu-ti ĜAR-nu ù KA.TA.DUG₄.GA-šá ana re-te-id-di-šá ú-kin-nu

Midőn a nagy istenek az emberek zaqīqu-ját

az isteni erőhöz rendelték, és megalapozták kijelentéseiket, hogy amazok vezessék őket

A *Šumma Kataduggû* bevezető sorai kétségtelenül „problematikusnak” tekinthetők – tekintve, hogy nem csupán sebezhetővé, hanem ez esetben teljes mértékben alkalmazhatatlanná teszik a valástörténet univerzális lélek-tipológiai rendszerét. Az egyes személyekhez rendelt, ugyanakkor az istenek ereje által vezérelt *zaqīqu* ugyanis itt nem az alvók számára közvetíti az isteni sugalmakat: az éber, öntudatos állapotban megnyilatkozó emberek szavaiban ölt testet – megnyilatkozásokban, amelyek ezáltal az istenvilágból származó üzenetek hordozóivá, *előjelekké* válnak, s így – az istenek akaratát feltárva – irányt mutatnak a halandók számára. Az alapvető koncepció tehát ugyanaz: a *zaqīqu* ismét közvetítő, az isteni sugallatok továbbítója. A szöveghely egyedisége egyedül abban a tényben rejlik, amely egyúttal arra is rávilágít, hogy lehetetlen, sőt értelmetlen volna a *zaqīqu*-t az univerzális lélek-tipológia szabad lelkével társítani. Az utóbbinak ugyanis, mint láthattuk, éppen az a legalapvetőbb jellemvonása, hogy *az élő ember éber állapotában inaktív* – az élők szavait tehát sohasem befolyásolhatja vagy irányíthatja oly módon, ahogyan azt a fenti szöveghely ábrázolja.

A látszólagos paradoxon újfent világossá teszi: a sajátos mezopotámiai koncepciók csak nehezen, vagy egyáltalán nem értelmezhetőek egy olyan elméleti keretrendszerben, amelynek szabályszerűségeit merőben eltérő szociális szerveződések, mondhatni idegen világok hiedelmei alapján univerzalizálták – hiszen minden kultúra a saját társadalmi struktúrája révén teszi önmaga számára érthetővé és magyarázhatóvá az ember fölé terülő csillagos eget, és a benne működő erkölcsi törvényt. A tipologizálás ilyenfajta kísérleteinek eredményeképp tehát amellet, hogy csupán feloldhatatlannak tűnő ellentmondásokhoz jutunk, a folyóközi társadalom tulajdonképpeni képzetársításai, mentális világképének szimbolikus rendszere is rejtve maradnak. A vallástörténeti kutatás elsődleges feladata éppen ezért nem is ebben áll – sokkal inkább abban, hogy az utóbbiak mögött húzódó eredeti ideák feltárásával hidat építsen két világ, az „akkor” és a „ma” gondolkodóinak világa közt.

Felhasznált irodalom

- ABUSCH, Tzvi 1995: Etemmu. In: van der Toorn, K. – Becking, B. – van der Horst, P. W. (szerk.), *Dictionary of Deities and Demons of the Bible*. Leiden: Brill; Grand Rapids, MI: Eerdmans. 588–594.
- ABUSCH, Tzvi 1998: Ghost and God: Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature. In: Baumgarten, A. L. et al. (szerk.), *Self, Soul and Body in Religious Experience* (Numen Supplement Series 78). Leiden: Brill. 363–383.
- ALSTER, Bendt 1986: Edin-na ú-saĝ-ĝa: Reconstruction, History and Interpretation of a Sumerian Lament. In: Hecker, K. – Sommerfeld, W. (szerk.), *Keilschriftliche Literaturen: Ausgewählte Vorträge der XXXII. Rencontre Assyriologique Internationale, Münster, 8–12. 7. 1985*. (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 6). Berlin: Dietrich Reimer Verlag. 19–31.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2010: *Ludlul Bēl Nēmeqi: The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 7). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2011: A Six-Column Babylonian Tablet of *Ludlul Bēl Nēmeqi* and the Reconstruction of Tablet IV. *Journal of Near Eastern Studies* 70, 181–205.
- ARBMAN, Ernst 1926: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien. Einleitendes. *Le Monde Oriental* 20, 85–226.
- ARBMAN, Ernst 1927: Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien II. Altindischen Seelenglaube, sein Ursprung und seine Entwicklung. *Le Monde Oriental* 21, 1–185.

¹⁸² A szöveg kiadását lásd BÖCK 2000: 130–145, az idézett sorok variánsaihoz pedig: id. mű: 130.

- BOAS, Franz 1940: The Idea of the Future Life among Primitive Tribes. In: Uő., *Race, Language, and Culture*. New York: Macmillan. 596–607.
- BORGER, Rykle 1967: Das dritte „Haus“ der Serie *bīt rimki*. *Journal of Cuneiform Studies* 21, 1–17.
- BORGER, Rykle 1996: *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- BOTTÉRO, Jean 2001: *Religion in Ancient Mesopotamia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BREMMER, Jan N. 1983: *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton: Princeton University Press.
- BÖCK, Barbara 2000: *Die babylonisch-assyrische Morphoskopie* (AfO Beiheft 27). Wien: Institut für Orientalistik der Universität Wien.
- BUTLER, Sally A. L. 1998: *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals* (AOAT 258). Münster: Ugarit Verlag.
- COHEN, Andrew C. 2005: *Death Rituals, Ideology, and the Development of Early Mesopotamian Kingship: Toward a New Understanding of Iraq's Royal Cemetery of Ur* (Ancient Magic and Divination 7). Leiden – Boston: Brill.
- COOPER, Jerrold S. 2009: Wind and Smoke: Giving Up the Ghost of Enkidu, Comprehending Enkidu's Ghosts. In: Poo, Mu-chou (szerk.), *Rethinking Ghosts in World Religions* (Numen Book Series 123). Leiden – Boston: Brill. 23–32.
- DURKHEIM, Émile 1995: *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press. (ford. Karen E. Fields)
- DURKHEIM, Émile 2003: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest: L'Harmattan. (ford. Vargyas Zoltán)
- EICHNER, Heiner 2002: Indogermanische Seelenbegriffe. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 131–141.
- GELLER, Markham J. 1985: *Forerunners to Udu-g-Hul: Sumerian Exorcistic Incantations* (Freiburger Altorientalische Studien 12). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- GELLER, Markham J. 1995: Very Different Utu Incantations. *Acta Sumerologica* 17, 101–126.
- GELLER, Markham J. 2007: *Evil Demons: Canonical Utukkū Lemnūtu Incantations. Introduction, Cuneiform Texts, and Transliteration with Translation and Glossary* (State Archives of Assyria Cuneiform Texts 5). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- GEORGE, Andrew R. 2003: *The Babylonian Gilgamesh Epic*. Oxford: Oxford University Press.
- HASENFRATZ, Hans P. 1986: *Die Seele. Einführung in ein religiöses Grundphänomen*. Zürich: Theologischer Verlag.
- HASENFRATZ, Hans P. 2002: Religionswissenschaftliches zur Seelenkonzeption. Am Beispiel Altägyptens. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 121–130.
- HULTKRANTZ, Åke 1953: *Conceptions of the Soul among North American Indians: A Study in Religious Ethnology*. Stockholm: Ethnographical Museum of Sweden.
- JACOBSEN, Thorkild 1989: The *lil* of ^dEn-*lil*. In: Behrens, H. – Loding, D. – Roth, M. T. (szerk.), *DUMU-E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg* (Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11). Philadelphia: The Samuel Noah Kramer Fund. 267–276.
- JOHNSON, Cale J. 2011: The Metaphysics of Mantic/Prophetic Authentication Devices in Old Babylonian Mari. In: Barjamovic, G. – Dahl, J. L. – Koch, U. S. – Sommerfeld, W. – Westenholz, J. G. (szerk.), *Akkade is King: A Collection of Papers by Friends and Colleagues Presented to Aage Westenholz on the Occasion of his 70th Birthday 15th of May 2009*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten. 151–161.
- KARAHASHI, Fumi 2000: *Sumerian Compound Verbs with Body-Part Terms*. Kiadatlan PhD disszertáció, Chicago.
- KATZ, Dina 2003: *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Bethesda, Maryland: CDL Press.
- KATZ, Dina 2007: Sumerian Funerary Rituals in Context. In: Laneri, N. (szerk.), *Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Ancient Near East and Mediterranean*. (OIS 3). Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago. 167–188.
- LAMBERT, Wilfred G. – Millard, Alan R. 1999: *Athra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood with the Sumerian Flood Story*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- LAPINKIVI, Pirjo 2004: *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence* (State Archives of Assyria Studies 15). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- LIVINGSTONE, Alasdair 1989: *Court Poetry and Literary Miscellanea* (State Archives of Assyria 3). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- MUMM, Peter-Arnold – RICHTER, Susanne 2008: Die Etymologie von griechisch ψυχή. *International Journal of Diachronic Linguistics and Linguistic Reconstruction* 5, 33–108.
- OPPENHEIM, A. Leo 1956: The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: With Translation of an Assyrian Dream-Book. *Transactions of the American Philosophical Society* 46, 179–373.
- PARPOLA, Simo 1997: *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria 9). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- RADIN, Paul 1937: *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. New York: Viking Press.
- SCURLOCK, JoAnn 1995: Death and the Afterlife in Ancient Mesopotamian Thought. In: Sasson, J. M. (szerk.), *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. III. New York: Scribners. 1889–1893.

- SHEHATA, Dahlia 2001: *Annotierte Bibliographie zum altbabylonischen Atramhasis-Mythos. Inuma ilu awilum* (Göttinger Arbeitshefte zur altoientalischen Literatur 3). Göttingen: Seminar für Keilschriftforschung der Universität Göttingen.
- SLADEK, William R. 1974: *Inanna's Descent to the Netherworld*. Publikálatlan PhD Disszertáció, Baltimore.
- STEINERT, Ulrike 2012a: *Aspekte des Menschseins im Alten Mesopotamien. Eine Studie zu Person und Identität im 2. und 1. Jt. v. Chr.* (Cuneiform Monographs 44). Leiden: Brill.
- STEINERT, Ulrike 2012b: „Zwei Drittel Gott, ein Drittel Mensch“ – Überlegungen zum altmesopotamischen Menschenbild. In: Janowski, B. (szerk.), *Der ganzen Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag. 59–81.
- STROMMINGER, Eva 1957–71a: Grab. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 3. 581–605.
- STROMMINGER, Eva 1957–71b: Grabbeigabe. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 3. 605–608.
- STROMMINGER, Eva 1964: Grabformen in Babylon. In: *Baghdader Mitteilungen* 3. 157–173.
- TOORN, Karel van der 1996: *Family Religion in Babylonia, Syria and Israel: Continuity and Change in the Forms of Religious Life* (SHCANE 7). Leiden – New York: Brill.
- TSUKIMOTO, Akio 1985: *Untersuchungen zur Totenpflege (kispum) im alten Mesopotamien* (AOAT 216). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- VANSTIPHOUT, Herman 2003: *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. (Writings from the Ancient World 20). Atlanta: Society of Biblical Literature.
- WERNHARDT, Karl R. 2002: Etnische Seelenkonzepte. In: Figl, J. – Klein, H.-D. (szerk.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*. Würzburg: Königshausen & Neumann. 45–60.
- WILCKE, Claus 1999: Weltuntergang als Anfang. Theologische, anthropologische, politisch-historische und ästhetische Ebenen der Interpretation der Sinflutgeschichte im babylonischen Atram-hasis-Epos. In: Jones, A. (szerk.), *Weltende. Beiträge zur Kultur- und Religionswissenschaft*. Wiesbaden: Harrassowitz. 63–112.
- WUNDT, Wilhelm 1910: *Völkerpsychologie. Band 4, Mythos und Religion*, Leipzig: Engelmann.
- ZGOLL, Anette 2006: *Traum und Weiterleben im antiken Mesopotamien. Traumtheorie und Traumpraxis im 3–1. Jt. v. Chr. als Horizont einer Kulturgeschichte des Träumens* (AOAT 333). Münster: Ugarit Verlag.
- ZGOLL, Anette 2007: Religion A. In: *Reallexikon der Assyriologie* Band 11. 323–333.
- ZGOLL, Anette 2012: Der oikomorphe Mensch. Wesen im Menschen und das Wesen des Menschen in sumerisch-akkadischer Perspektive. In: Janowski, B. (szerk.), *Der ganzen Mensch. Zur Anthropologie der Antike und ihrer europäischen Nachgeschichte*. Berlin: Akademie Verlag. 83–106.

Írás a falon

Dániel 5:25 a mezopotámiai ómenirodalom tükrében

Esztári Réka — Vér Ádám

„Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra, y en esa palabra la plenitud.”
Jorge Luis BORGES, *La escritura del dios*¹⁸³

Tanulmányunk a „falon megjelenő írás” (Dán 5:25) motívumának és konkrét szövegének recepcióját vizsgálja. A bibliai elbeszélés szerint a négy enigmatikus szóból álló „írás” az utolsó babilóni uralkodó palotájának falán tűnik fel, s lényegében nem más, mint rejtvény — egy rejtvény, amit senki, egyetlen babilóni tudós sem képes megfejteni. Színre lép azonban a zsidó Dániel, aki elolvasa, majd pedig értelmezi a látszólag érthetetlen kifejezéseket — ezáltal pedig a király és királysága bukását jövendőli meg.

Noha a történet szerint tehát az „írás” értelmet nyert, az elmúlt másfél évszázad során számos kutató vetette fel, hogy a négy szó *eredeti* jelentése eltérhetett a dánieli értelmezésétől — azaz a rejtvény még mindig megfejtésre vár. Mivel az „írást” régtől fogva a könyv azon nagyszámú motívuma közt tartották számon, melyek háttere, eredete Mezopotámiában keresendő, a mezopotámiai kulturális és szöveghagyományra támaszkodva többen is igyekeztek feltárni a szöveg *konkrét* előképét, archetípusát — mindezidáig, be kell valljuk, vajmi kevés sikerrel. Jelen tanulmány szintén az archetípust keresi — egyúttal pedig új megfejtést kínál az évezredes rejtvény számára.

Szöveges és kulturális kontextus

Dániel könyvének 1–6. fejezetei, melyek a rejtélyes szöveg tágabb kontextusát képezik, műfaj tekintetében az udvari elbeszélések (*court tales*) közé sorolhatók. Ezek a folklorisztikus elemekben bővelkedő, szóban és/vagy írásban hagyományozódó történetek minden bizonnyal a babilóni zsidó diaszpórában születtek.¹⁸⁴ Az eredetileg önálló, arámi nyelvű történeteket valószínűleg csak a késő-perzsa-korai hellénisztikus korban rendezték Dániel alakja köré,¹⁸⁵ és ez a szöveg-együttes került felhasználásra a IV. Antiochos Epiphanész (i. e. 175–164) sacriligiúmat követően létrehozott Dániel könyvében. Ekkor került hozzá a Dán 7–12, és talán valamivel később a csak a görög fordításokban fellelhető betétek: Zsuzsanna története, Bél és a sárkány, illetve a Dán 3-ban Azariah imája és a Hárrom ifjú éneke.¹⁸⁶

A Dániel 1–6 elbeszélései tehát nem egyszerre, egy időben keletkeztek. Az 1. fejezet héber szövege tulajdonképp bevezetés, amely elhelyezi Dániel személyét időben és térben, leírja, hogyan kerül a babilóni Nebukadnecár udvarába, ahol társaival együtt magas szintű, „három esztendeig” tartó oktatásban részesül, melynek révén megismeri a „káldok” nyelvét,¹⁸⁷ írását és tudományát

¹⁸³ „Egy istennek, töprengtem, csupán egyetlen szót kell szólnia, s ebben a szóban benne van a teljesség” — J. L. BORGES, *Isten betűje* (ford. Hargitai György). In: J. L. BORGES, *A titkos csoda. Elbeszélések*. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1986. 303.

¹⁸⁴ COLLINS 1975: 219–228; KOCH 1980: 88–91; WILLS 1990; valamint COLLINS 1993: 42–45.

¹⁸⁵ POLAK 1993: kül. 254–264.

¹⁸⁶ Ezt az általánosan elfogadott tételt hozza többek között: MONTGOMERY 1927: 96; GINSBERG 1948: 27; KRATZ 1991: 77–160; COLLINS 1993: 24–38.

¹⁸⁷ A „káldok nyelve” itt minden valószínűség szerint nem az arámira, hanem az akkádra utal, vö. COLLINS 1993: 138–139, korábbi irodalom áttekintésével.

(Dán 1:4–5). Ez a héber szakasz minden bizonnyal az egységes Dániel könyv kialakításakor (i. e. 164 után) jött létre, és az arámi történetek bevezetőjeként szolgál.¹⁸⁸

A Dániel 2 és 4–6 fejezetek arámi nyelvét Kenneth Kitchen vizsgálta legalaposabban.¹⁸⁹ Bár a '60-as évek óta felfedezett és publikált nagymennyiségű arámi szöveg fényében Kitchen bizonyos állításai már nem tarthatók fenntartás nélkül, a Dániel arámi szövegében előforduló szokatlanul sok akkád és óperzsa jövevényszó azonosítása ma is az elemzés fontos kiindulópontja lehet. Bizonyos perzsa eredetű tisztségnevekkel kapcsolatban¹⁹⁰ jegyezte meg Kitchen, hogy a legkésőbb i. e. 100 körül készült görög fordítás már nem értette ezeket.¹⁹¹ S minden bizonnyal az i. e. 164 után született egységes Dániel könyv összeállításakor is a történetet hitelesítő tudatos archaizmus eszközének tekinthetjük e kifejezések szövegben tartását. Ennek fényében Kitchen az arámi történetek létrejöttét az óperzsa kor második felére (i. e. 4. század első fele) helyezte.¹⁹²

Am mit is értünk az alatt, hogy egy bibliai elbeszélésben — jelen esetben Dánielében — Mezopotámiai hatást feltételezünk? Itt nyilvánvalóan nem egy mezopotámiai történet egy az egyben való pontos átvételéről lehet szó, hiszen annyi a történelmi „pontatlanság” benne,¹⁹³ hogy Collins joggal jelenti ki: „*Daniel is not a historical person but a figure of legend.*”¹⁹⁴

Kitchen — mint már említettük — elsősorban az akkád és óperzsa jövevényszavak meglétét értette mezopotámiai hatás alatt. Shalom Paul¹⁹⁵ egy-egy Dánielben szereplő arámi vagy héber kifejezést bizonyos akkád — általában jogi — terminus technicus szemantikai megfelelőjeként azonosít (*semantic equivalence*), s ezen kifejezéseknek az akkád szóhasználat szemantikai elemzésével adja pontosított fordítását. Mások bizonyos képi motívumok (pl. szárnyas oroszlán, „szarvkoronával” rendelkező lények, illetve maga az „írás a falon”) mezopotámiai előképeinek felsorolásával vélik érzékelhetővé tenni Dániel szövegében a mezopotámiai hatást.¹⁹⁶

Egy másik eljárást követ John Walton¹⁹⁷ és Amar Annus,¹⁹⁸ akik mezopotámiai mítoszok — jellemzően az *Anzu eposz*, az *Enūma eliš* és az ugariti *Ba'al* és *Yamm* — szüzséjét és jeleneteit vetik egybe Dániel apokaliptikus jeleneteivel.

Karel van der Toorn viszont a „Dániel az oroszlánok barlangjában” jelenettel kapcsolatban már konkrét szövegrészekkel számol,¹⁹⁹ melyekben az eredetileg metaforikus jelentésű fordulatok konkrét képekké válnak a hagyományozódás és az át- és újraértelmezések folyamán. Az eredeti történet fontos elemei így megőrződnek, de jórészt érthetatlenné válnak új befogadók számára, ezért új kontextusokat teremtve átértelmezik azokat.

Dániel udvari karrierjének története bár kétség kívül fikció, a babilóni és asszír udvari tudósok működésének és életének hozzávetőlegesen pontos ismeretén alapul. Legalábbis nagyon hasonló

¹⁸⁸ V.ö. *inter alia* COLLINS 1993: 24–38.

¹⁸⁹ KITCHEN 1965.

¹⁹⁰ Pl. kincstartó — *ginzabara*.

¹⁹¹ KITCHEN 1965: 44–45.

¹⁹² Frank Polak még korábbra teszi a Dániel történetek első változatainak keletkezési idejét: POLAK 1993: 249–265.

Egy másik bibliai „udvari történetet”, Eszter történetét a közelmúltban Stephanie Dalley vezette vissza Sîn-ahhē-erība udvarába (DALLEY 2007). Dalley aprólékos és sokrétű érveléssel mutatja ki monográfiájában, hogy Ahasvérus és Eszter történetének „eredeti történeti ideje és helye” az i. e. 8–7. század ninivei királyi udvarában keresendő.

¹⁹³ A teljesség igénye nélkül: a babilóni királyoknak csupán töredéke szerepel a szövegben, Nabû-na'id „megőrülését” Nabû-kudurri-ušurnak tulajdonítja Dániel könyve, Bêl-šarru-ušurt is ez utóbbi fiának nevezi a szöveg, a perzsák támadásakor (i. e. 539) nem Bêl-šarru-ušur uralkodott, természetesen nem Dareios foglalta el Babilónt, hanem Kyros, és mondanunk sem kell, hogy egyikük sem volt méd.

¹⁹⁴ COLLINS 1992: 30.

¹⁹⁵ Korábbi kutatásai összefoglalásának tekinthető írása: PAUL 2002: 55–68. Életművének legfontosabb írásait tartalmazó gyűjteményes kötet: PAUL 2005.

¹⁹⁶ Lásd pl. REYNOLDS 2011: 110–135 (Dániel látomásaiban szereplő lények lehetséges archetípusairól, korábbi irodalommal); VAN DER TOORN 2009: 180–181 (a nyilvános helyen megjelenő írásos prófécia prototípusáról, lásd még alább); HENZE 1999: kül. 91–99; HAYS 2007; valamint AVALOS 2014 (az örült király irodalmi motívumáról).

¹⁹⁷ WALTON 2002.

¹⁹⁸ ANNUS 2001.

¹⁹⁹ VAN DER TOORN 1998; valamint VAN DER TOORN 2002.

kép tárul fel előttünk az újasszír királyok udvarában szolgáló asszír és babilóni tudósok mindennapjairól a ránk maradt több száz levél alapján, melyek révén a király és tudósai közti kommunikációt követhetjük nyomon. Az udvari szakértők magukat bölcseknek (*enqūtu*) vagy tudósoknak (*ummānū*) nevezték, és különböző „tudományos” diszciplínákat képviseltek: asztrológusok (*ṭupšarrū Enūma Anu Enlil*), exorcisták (*āšipū/mašmaššū*), máj-/béljósok (*bārū*), orvosok (*asū*), ráolvasó papok (*kalū*). A különböző szakértő-csoportok működését egy-egy kirendelt vezetőjük koordinálta.²⁰⁰

Az újasszír levélkorpusz²⁰¹ alapján az udvari tudósok egzisztenciája teljes mértékben az uralkodó szimpátiájától és jóindulatától függött. A jó kormányzás, a király isteneknek tetsző döntései pedig a *divinatio* szakértőinek hozzáértésén is múlt, kölcsönös függésről beszélhetünk tehát. A királyi kegyért folytatott verseny meglehetősen éles volt az udvari szakértők között, a királynak szóló színtele valamennyi levelükben találunk dehonesztáló megjegyzést valamelyik kollégájukkal kapcsolatban. Például az alábbi levélben, amit Nabû-ahhê-erība, a csillagjósok egyik képviselője küldött Aššur-ah-iddina királynak: Parpola 1993 (= SAA 10): no. 72 (obv. 6–10, 24, rev. 6 és 13–19. sorok):

„[Ő, aki] azt írta a királynak, uramnak: »A Vénusz bolygó látható, Adar hónapban ez (az égitest) látható« — ez egy aljas ember, egy ostoba fickó, egy közönséges csaló! (...) Ki ez az alak, (aki) csalárd módon ilyen jelentést küld a királynak az én uramnak? Hadd vizsgáljam ki (ügyüket) holnap, mindegyik (csaló állítását)! (...) Miért hazudik valaki ezekről a dolgokról, dicsekvés (képpen)? [Ha] nem tudja, fogja be a száját! A király, az én uram ne késlekedjen, azonnal mozdítsa őt el!”

Az udvari szakértő számára tragikus következményekkel járhatott a királyi kegy elvesztése.

Bizonyos értelemben Dániel története Dareios udvarában hasonló kegyvesztésként értékelhető, klasszikus leírása ez a mezopotámiai udvari szakértők krízisének. (Ne felejtjük, Dániel is egy volt ezen tudósok közül, az álomfejtők vezetője volt a babilóni „tudományos akadémián”!) A téma olyannyira „klasszikus”, hogy a mezopotámiai irodalmi hagyomány egyik közkedvelt, még az írnokképzésben is tananyagként szereplő költeménye, a *Ludlul bēl nēmeqi* (*‘Hadd dicsőítsem a Bölcsesség Urát!’* (értsd, Mardukot), más címen *Az ártatlan szenvedő*) éppen ennek az eseménysornak, a királyi kegyet érthetetlen módon elvesztő udvari tudós egyre elviselhetetlenebb szenvedéseinek leírását adja.²⁰²

A költemény főhőse, Šubši-mešrê-Šakkan hosszasan panaszkodik istenének, hogy a többi udvari szakértő undok intrikájának köszönhetően a király megvonta tőle kegyét. Ez a fordulat a rossz események hosszú sorát eredményezte.²⁰³

A történet végén az ártatlan szenvedő fohászát meghallgatván, Marduk isten közbeavatkozik és rehabilitálja az udvari szakértőt (IV. tábla, 10–17. sorok²⁰⁴):

[Engem, akit] lesújtott, Marduk fejem felemelte,
Az ellenem sújtónak kezére vágott, Marduk kicsavarta kezéből fegyverét.
Az engem felfalni (kívánó) oroszlánok szájára Marduk szájkosarat tett,
Az engem üldöző parittyáját Marduk megkötötte, elhárította parittyakövét.

Ebben az esetben az oroszlánok kifejezés egyértelműen a főhős ellen áskálódó emberek (korábbi kollégái) metaforájaként szolgál.

Nem véletlen tehát, hogy egy, a király kegyéből kiesett asszír tudós is éppen erre a szövegre reflektált az asszír uralkodóhoz írott levelében. Aššur-ah-iddina uralkodása idején a királyi udvar egyik befolyásos exorcistája (*āšipu*), egy tudós dinasztia sarja, Urad-Gula Aššur-bān-apli trónra lépését

²⁰⁰ Vö. Dániel is *rab* („vezető”) tisztséget töltött be, kitüntetésképpen őt is bíborba öltöztették, miként az asszír udvari előkelőket. Karrierje bár teljesen egyedülálló, mégis az i. e. 7–6. századi mezopotámiai mintát követte.

²⁰¹ Elsősorban PARPOLA 1993 (= State Archives of Assyria 10), és részben COLE – MACHINIST 1998 (= State Archives of Assyria 13).

²⁰² A szöveg legújabb kiadása: ANNUS – LENZI 2010.

²⁰³ Kollégái hamar elfoglalták udvari pozícióit, szomszédjai elterelték földjéről a csatorna vizét, éheznek, barátai elfordultak tőle, teste egyre betegbb, lelkileg megtört.

²⁰⁴ ANNUS – LENZI 2010: 12 (ékírás), 27 (átírás).

követően elvesztette az új király bizalmát, kiesett az udvari szakértők legszűkebb köréből.²⁰⁵ Urad-Gula jól ismerte az ifjú király műveltségét és írnoki képességeit, hiszen míg koronaherceg volt (i. e. 672–669), az ő saját udvartartásában szolgált.²⁰⁶ Ezért a rehabilitációját kérvényező levelében²⁰⁷ Urad-Gula számtalan irodalmi allúziót használt, és természetesen nagyon fontos hangsúlyt szánt az alapkonfliktusát tekintve teljesen „témába vágó” *Ludlul bēl nēmeqi*-nek is (obv 39–41.):

[Nap]pal és éjjel, az oroszlánok verme előtt a királyhoz imádkozom
[...] akik nem finnyások a falatokat illetően [...]
[...]a szívem a kollégáim között [...]

A szöveg itt sajnos nagyon töredékes, mégis — úgy véljük — egyértelmű képet fest. A levél korábbi részében Urad-Gula részletesen ír arról, milyen nemtelen eszközökkel próbálták beszározni kollégái a király előtt, s itt egy — a király által is jól ismert — irodalmi mű allúzióját használja. Az igaz szenvedő ő maga, aki levelével felsőbb erők közbelépéséért könyörög, és ezzel az ifjú király számára tartja fenn azt a szerepet, melyet az eredeti történetben Marduk isten töltött be. Az oroszlánok itt is az intrikáló udvari tudósok, s ő éppen a vermük előtt áll.

Az eredetileg a királyi kegyből kiesett udvari tudós toposzhoz szorosan kapcsolódó metafora — az udvari szakértők mint oroszlánok — Dániel történetében valós képpé változott.

Dániel könyvében tehát számos irodalmi, adott esetben ikonográfiai motívum, illetve terminus technicus esetében mutatható ki, hogy ezek a mezopotámiai kulturális hagyományban gyökereznek, illetve ehhez nyúlnak vissza, viszont a hagyományozódási folyamat során szinte minden esetben eltérő, új formát, értelmezést és funkciót nyertek — az ilyen párhuzamok döntő többsége esetében tehát nem lehet, sőt helytelen volna konkrét szövegek egy az egyben történő átvételéről vagy egymásra való hatásáról beszélni.

²⁰⁵ Urad-Gula tudós dinasztia sarja volt, családjának több tagja is udvari tudósként szolgált az asszír királyok udvarában. A család első név szerint ismert tudós őse Urad-Gula távoli felmenője, Gabbu-ilānī-ēreš (*rab tupšarri* — az írkok vezetője) volt, aki II. Tukultī-Ninurta és II. Aššur-nāšir-apli uralkodása idején (az i. e. 9. század első harmadában) szolgált a királyi udvarban. Urad-Gula dédapja, Marduk-šumu-iqīša is írnok volt, működésének pontos ideje és helyszíne nem ismert, csupán fia, Nabû-zuqup-kēna által írt táblák kolofónjának szövegeiből ismert (vö. BAKER 2001). Urad-Gula nagyapja vezető udvari tudós volt: Nabû-zuqup-kēna (*tupšarru* — írnok) II. Šarrukīn és Sîn-ahhē-erība uralkodása idején (i. e. 716–683) a királyi udvarban dolgozott (személyéhez lásd: KOMORÓCZY 1995: 90–94; BAKER – PEARCE 2001; WISEMAN – BLACK 1996: no. 45 r '4–'6 = a *Šumma ālu* sorozat egyik Adad-šumu-ušur által másolt kéziratának kolofónjában sorolta fel tudós őseit és tisztségeiket). Urad-Gula apja, Adad-šumu-ušur Aššur-ah-iddina uralkodása idejében a király személyes exorcistája volt (*ašīpu ša šarri* — „a király exorcistája” — az *Enūma Anu Enlil* sorozat egyik táblájának kolofónján szerepel a tisztsége: LUPPERT-BARNARD 1998: 38; egy Urad-Gula által másolt régi babilóni királyfelirat kolofónjában [Adad-apla-iddina (i. e. 1068–1074) királyfeliratát lásd: FRAME 1995: B.2.8.5: 16 = HUNGER 1968: no. 498: 5.] Adad-šumu-ušur címei között szerepelt egy ritka tétel is: LU₂.šangamahhu (HUNGER 1968: 135: 'Oberpriester'; FRAME 1995: B.2.8.5: 16: 'chief exorcist'); egy ninivei ingatlanszerződés tanújaként a LU₂.GAL–[MAŠ.MAŠ] tisztség (főexorcista) viselőjeként szerepel — vö. KWASMAN – PARPOLA 1991: no. 314, r. 12.), aki személyesen koordinálta a helyettes király szertartásokat Aššur-ah-iddina uralkodásának utolsó éveiben (személyéhez lásd: KOMORÓCZY 1995: 87–89; LUPPERT-BARNARD 1998.). Bár már nem vezetői tisztségben, de az udvari tudósok körének megbecsült tagja maradt fia, Urad-Gula kegyvesztettsége után is (vö. LUPPERT-BARNARD 1998: 39–40.). A fia rehabilitációja érdekében írt kérvényeihez lásd: PARPOLA 1993: nos. 224 és 226; e levelek elemzéséhez lásd: PARPOLA 1987: 269–271. Adad-šumu-ušur fivére, Nabû-zēru-lēšir az udvari írkok vezetőjeként (*rab tupšarri*) szolgált Aššur-ah-iddina idején [A tisztségéhez lásd: HUNGER 1968: no. 344: 4. A fivéri kapcsolathoz lásd: PARPOLA 1993: no. 294, r. 21.]). Urad-Gula unokatestvérei közül is többen udvari tudósként szolgáltak: Issār-šumu-ēreš követte apját az udvari írkok vezetője (*rab tupšarri*) tisztségében [vö. HUNGER 1968: no. 344: 2], Šumaia exorcistaként szolgált Aššur-bān-apli udvarában.

²⁰⁶ Urad-Gula és az apja, Adad-šumu-ušur együtt teljesítettek szolgálatot Aššur-bān-apli koronaherceg palotájában: PARPOLA 1993: no. 290. Vö. LUPPERT-BARNARD 1998: 39.

²⁰⁷ PARPOLA 1987; és PARPOLA 1993 (= SAA 10): no. 294.

Történet egy írott szövegről — mely előjellé lett

A következőkben felvázolt esettanulmány keretében azonban éppen egy olyan szövegrészlettel kívánunk foglalkozni, melynek kapcsán felmerülhet, hogy nem ehhez a döntő többséghez tartozik — ez pedig az 5. fejezet kulcs-motívumát képező, a falon megjelenő írás.

Ebben az esetben arra a kérdésre kíséreltünk meg választ találni, hogy a motívum esetleges mezopotámiai előképeinek meglétén túl — tulajdonképpen ennél egy lépéssel tovább menve — feltételezhetjük-e azt, hogy *maga a rejtélyes felirat* is egy konkrét, jól körülhatárolható szöveghagyományon, annak műfaji sajátosságain és jellegzetes kifejezés-világán alapult?

Az 5. fejezet udvari története szerint Bélsaccár babilóni uralkodó (aki az elbeszélésben „Nebukadnecár fiaként” szerepel)²⁰⁸ egy fényes udvari lakoma során előhozatja a jeruzsálemi Templomból zsákmányolt kultikus edényeket, hogy ezekben szolgálják fel a bort. Ekkor jelenik meg a rejtélyes kéz, amely — mintegy Isten írnoka-/közvetítőjeként — a lámpa fényénél egy szöveget ír fel a palota falára. Mindennek láttán a király kétségbe, sőt, pánikba esik, s hívhatja a babilóni tudósokat, hogy olvassák el, majd pedig értelmezzék a feliratot²⁰⁹ — ők azonban nem képesek erre. Ekkor a királyné tanácsára Bélsaccár Dánielért küld, aki először elolvassa az írást, majd pedig megfejti az ominózus szöveg értelmét.

A történet a legkorábbi példája a Bibliában az Istennel való kommunikáció egy olyan módjának, amely a babilóni fogság kora előtt ismeretlennek tűnik: ez a mód a szöveg, a szent, az Istentől származó szöveg értelmezése.²¹⁰ Egy olyan koncepcióról beszélhetünk tehát, amely szerint *maga az írott szöveg tekinthető ominózusnak*, s ebből kell „dekódolni” az isteni üzenetet. Az ilyen típusú elképzelések később jól megragadhatóvá, sőt általánossá válnak mind a qumráni *pešerek*ben, mind pedig a későbbi rabbinikus kommentárirodalomban, korábbi példáik azonban egyértelműen a mezopotámiai ómen-hagyományban, illetve az ennek értelmezését szolgáló kommentárokból érhetőek tetten. Hiszen a mezopotámiai tudományos gondolkodásban az ómen-szövegek írásba foglalásától, tehát az i. e. 2. évezred első felétől kezdve az előjel koncepciója — ahogyan látni fogjuk — elválaszthatatlan az írástól, az ómen írott formájától.²¹¹

Ismerünk továbbá egy egészen konkrét példát, egy olyan mezopotámiai elbeszélést is, melyben a dánieli történet alap-motívuma jelenik meg. A történet egy olyan isteni üzenetről számol be, amely írott szöveg formájában mutatkozik meg, egy kultuszszobor talapzatán.

Aššur-bān-apli egy királyfelirata egy ominózus álomról számol be, melyben egy írás jelent meg a Holdisten szobrának talapzatán — ez az írás pedig a király ellenségeinek pusztulását jövendölte meg:

Ekkoriban egy ifjú éjjel, alvás közben a következő álmot látta: Sîn (kultusz-szobrának) talapzatán ez a felirat állt [BETÉT:²¹² Nabû, a világmindenség írnoka (igazi) isteni valójában állván (előtte), újra és újra felolvasta a Sîn (kultuszszobrának) talapzatán lévő feliratot:] „(Annak), aki Aššur-bān-apli, Asszíria királya ellen gonoszságot tervez, vagy harcot kezdeményez vele, gonosz halált juttatok osztályrészül. Hirtelen csapok le rá vaskarddal, tüzesővel, éhínséggel és pestissel fogom sújtani.” — Ezeket (a szavakat) én (ti. Aššur-bān-apli) is hallottam, és megbízta Sîn isten szavában.

²⁰⁸ Bélsaccár (akkád Bēl-šarru-ušur) esete a korábban említett történeti pontatlanságok (lásd 12. jegyzet) egyik illesztési példája, hiszen Bēl-šarru-ušur valójában az Újbabilóni Birodalom utolsó királya, Nabû-na'id fia és régense volt, tehát sohasem volt önálló uralkodó.

²⁰⁹ MT Dán 5:8 (vö. COLLINS 1993: 236 és 248). A maszoréta szöveg (MT) — a qumráni kézirattal egyetemben — mindkét kifejezést használja, a görög változat szerint azonban a királyi kérés csupán a falra írt szöveg értelmezésére irányult. Jelen tanulmány a maszoréta szöveg által megőrzött verzióra fókuszál, elfogadván azt a nézetet, mely szerint ez a Dán 5 szövegének egy korábbi formáját reprezentálja (és felvetve, hogy az „írás” alább részletesen tárgyalt esete ugyanezen irányba mutat). A maszoréta és görög szövegek eltérő megfogalmazásai, illetve a különböző hagyományok autenticitását érintő vita kapcsán lásd legújabban SEGAL 2013: 163–165, a korábbi irodalommal.

²¹⁰ Vö. BROIDA 2012: kül. 1–3.

²¹¹ Lásd BROWN 2000: kül. 136–139.

²¹² A betét kifejezéssel e helyen azt kívánjuk jelezni, hogy a királyfelirat számos fennmaradt kézírata közül nem mindegyikben szerepel ez a szakasz.

(Aššur-bān-apli, A prizma: iii 118–127, BORGER 1996: 40–41.)

Ez az a motívum, amelyben Karel van der Toorn a dánieli írás egyértelmű előképet látta.²¹³ Kérdés azonban, hogy — mélyebbre ásva a mezopotámiai szöveghagyományban — találhatunk-e *ennél konkrétabb* előképeket is — immáron visszatérve a bibliai történet fonálához.

Az eddig elmondottak alapján az 5. fejezetből egy olyan udvari legenda, pontosabban „udvari vetélkedés” története bontakozik ki, melyben (az idegen) tudósok elbuknak, Dániel viszont sikerrel jár, ezáltal pedig felemelkedik — hiszen, bár jómaga még a bravúros megfejtés előtt elutasítja ezt, végül mégis bíborba öltöztetik és aranyláncot akasztanak a nyakába, azaz az udvari tudósok egyik szakmai körének vezetője lesz, megjutalmazza őt a király. Az a király, akinek az írás értelmezésével Dániel éppen hogy a bukását jövendőli meg, és akit — ennek megfelelően — még ugyanazon az éjszakán meg is ölnek, Babilónt pedig elfoglalja egy bizonyos — sosemvolt — „méd Dáriusz”.²¹⁴

„Ez az az írás, amely fölírattott”

Részint e látszólagos inkonzisztencia miatt is feltételezte számos kutató, hogy az eredeti történetben szereplő („pre-dánieli”) írás nem feltétlen állt összhangban a Dánielnek tulajdonított magyarázattal — nem feltétlen ugyanazt jelentette.²¹⁵ Legtöbben és leggyakrabban azt a már a 19. században felmerülő feltételezést fogadják el, miszerint a négy rejtélyes szó, amiket Dániel először csak felolvas, *eredetileg* súly-mértékegységként értelmezhető (noha ez explicit módon nem jelenik meg a történetben).²¹⁶

A négy enigmatikus szó az arámi szövegben, értelmezésükkel:

mēnē’ mēnē’ — egy mina²¹⁷ és még egy mina,
tēqēl — egy séqel (azaz a mina 1/60-ad része),
ûparsîn — és két fél (feltehetőleg mina)

Ezek a súlymértékek összhangba hozhatók a birodalmak vagy uralkodók Dániel 2. (és később a 7.) fejezetében is megjelenő négyes sémájával — azaz uralkodók vagy királyságok értékét hivatottak szimbolizálni. Természetesen kérdéses, hogy pontosan kikre utalnának az egyes tételek. Csak babilóni uralkodókra — ez esetben a két fél mina Nabû-na’idra és magára Bélsaccárra utalna (hiszen az utóbbi a valóságban sohasem volt babilóni király, csupán régens az apja mellett); de az is elképzelhető, hogy a két fél mina a médekre és a perzsákra utalna — ez esetben Bélsaccár lenne a legértéktelenebb király — a történet kontextusába ez utóbbi értelmezés talán jobban illene.²¹⁸

Azonban — mint korábban hangsúlyoztuk — a pontos értelmezés kérdéses, miként a felirat maga is számos további kérdést vet fel. Talán a leginkább kézenfekvő mind közül: hogy miért nem tudták, sőt, *miért ne tudták volna* a babilóni tudósok elolvasni e szavakat? Hiszen olyan „bölcsekről”²¹⁹ van itt szó, akik a babilóni udvar vezető tudósaiként nyilvánvalóan több nyelvet is beszéltek (köztük az arámit, mely egyébiránt az anyanyelvük lehetett), és alapos írnoki képzésben részesültek. A probléma kapcsán ismét számos lehetséges magyarázat merült fel. Így például Albrecht Alt azt feltételezte, hogy a mértékegységek rövidített, arámi formában jelentek meg, ami megnehezítette az „írás”

²¹³ VAN DER TOORN 2009: 180–181; vö. FRAHM 2011: 22, a 73. jegyzettel.

²¹⁴ Az itt szereplő „méd Dáriusz” irodalmi alakjához lásd ROWLEY 1964: 12–60; vö. KOCH 1980: 191–195; valamint COLLINS 1993: 30–32.

²¹⁵ Lásd COLLINS 1993: 250–252, a korábbi irodalom áttekintésével.

²¹⁶ Ezt a hipotézist először Charles Simon Clermont-Ganneau fogalmazta meg (CLERMONT-GANNEAU 1886). E magyarázatot elfogadó szerzők áttekintéséhez lásd COLLINS 1993: 251, a 91. jegyzettel; valamint újabban NEWSOM 2014: 176.

²¹⁷ Akkád súlymérték, kb. fél kg-os súlynak felel meg, szinte mindig a MA.NA ékjelekkel írták le.

²¹⁸ A különböző interpretációkhoz lásd COLLINS 1993: 251–252; és újabban NEWSOM 2014: 176.

²¹⁹ Dán 5:7, 8 és *passim*.

dekódolását;²²⁰ de említhetjük a korai rabbinikus magyarázatokat is, amelyek általános kiindulópontja, hogy a szöveget teljesen kiírták ugyan, de valamiféle kriptografikus módon²²¹ — gematria alkalmazásával, vagy a mássalhangzók sorrendjének különféle típusú felcserélésével, esetleg a felirat három sorban és öt kolumnában jelent meg, azonban nem vízszintesen, hanem függőlegesen kellett olvasni (ez utóbbi variáció jelenik meg Rembrandt híres festményén is, *1. ábra*).²²²



1. ábra: Rembrandt van Rijn, *Bélsaccár lakomája* (1635)

Összességében ezek az elképzelések még mindig nem magyarázzák meg kielégítően, hogy magasan képzett udvari írnokok miért ne tudtak volna elolvasni bizonyos egyszerű, arámi betűírással írott — rövidített vagy némileg „megkevert” — szavakat, azonban a jelen vizsgálat szempontjából egyelőre lényegesebb, hogy hogyan, illetve *milyen módszerrel* értelmezi maga Dániel a szóban forgó négy kifejezést.

„Ez pedig a szavak magyarázata”

Dániel a 26–28. versekben olvasható megfejtésében — miután kijelenti, hogy ez maga az értelmezés (*děnâ pešar-millēṭā*), hasonló módon, ahogyan ez a mezopotámiai kommentárokból,²²³ illetve később a qumráni *pešerek*ben is szokás²²⁴ —, újra, egyenként idézi a falon megjelenő szavakat, mondhatni lemmákat. A *mēnē*’-t csupán egyszer említi, ami kommentár-technikai szempontból teljesen logikus, hiszen itt egyetlen lemmáról van szó, akárhányszor is jelenik meg a szövegben.

A kifejezések gyökhangzóit igékként értelmezi, illetve igékkal kapcsolja össze, a paronomázia (azaz a hasonló hangzás) elve alapján — az ilyen esetekben nincs feltétlen etimológiai kapcsolat a társított kifejezések közt. Így a megfejtésben már befejezett igeformák jelennek meg:

²²⁰ ALT 1954.

²²¹ Lásd SEGAL 2013: 162–163; valamint NEWSOM 2014: 181.

²²² Rembrandt van Rijn festményének elkészítésekor e részletet illetően konzultált Menassé ben Israel rabbival, korának elismert tudósával is, s az általa adott értelmezést jelenítette meg képén: lásd ZELL 2002: 58–72. további irodalommal; valamint NEWSOM 2014: 181–182.

²²³ FRAHM 2011: 22; a mezopotámiai és a zsidó terminus technicusok kapcsolatához lásd NISSINEN 2009; FRAHM 2011: 374–375; valamint GABBAY 2012: 278–305.

²²⁴ Az interpretációk Qumránban használt formuláihoz lásd újabban BERRIN 2005: kül. 111–113. a téma korábbi irodalmával.

a *mēnē*’-t a *mēnah*-, a „számolni” jelentésű igéhez kapcsolja, passzív participiumként értelmezve azt: **megszámláltatott**. — Tehát YHWH megszámlálta a (babilóni) királyság napjait.

a *tēqēl*, hangzása alapján két igével is összekapcsolható: *tēqal*- („mérni”), illetve *qal*- („könnyűnek lenni”). Azaz a király maga **megmérettetett** és **könnyűnek találtatott**.

és végül a *perēs* — itt már egyesszámú alakban, amely a *pēras*- (héber *paras*-, akkád *parāsu*), a „felosztani” jelentésű igéhez kötődik. A királyság tehát **felosztatik** a médek és a perzsák közt: és itt egy dupla csavart, azaz szójátékot látunk, hiszen a *perēs*-ből kiolvasható a *pārās* szó is, ami, nem más, mint a perzsák megnevezése — így még a perzsák elnevezése is „benne foglaltatik” a szövegben.

| Dán 5:25 („az írás”) | | Dán 5:26-28 („a magyarázat”) | |
|-------------------------|---------|---|--|
| <i>mēnē</i> ’ | MA.NA | • <i>mēnē</i> ’ → <i>mēnāb</i> | |
| <i>mēnē</i> ’ | | | |
| <i>tēqēl</i> | šiqu | • <i>tēqēl</i> → <i>tēqiltāb</i> | |
| <i>ūparsīn</i> | ½ MA.NA | • <i>pēres</i> → <i>pērisat</i> (<i>pārās</i>) | |

2. ábra

Arra már mások is rámutattak, hogy a dánieli értelmezés koncepciója, folyamata és technikája is igen közel áll a mezopotámiai tudományos szövegek hagyományához.²²⁵

A falon megjelenő írás, ahogy erre már utaltunk, egy isteni üzenet, amely egy isteni döntést közvetít (ti. a király el fog bukni) — tehát az írott szöveg lényegében egy előjel. Egy olyan *ómen*, amelyet megfelelő módon kell értelmezni ahhoz, hogy feltáruljon az „isteni titok”, az a jövőbeli esemény, ami mondhatni kódolva van magában a jelben. Ez tökéletesen megfelel a mezopotámiai ómen-koncepciónak, ahol a *protasis* (jel) és az *apodosis* (értelmezés) mindig asszociatív kapcsolatban állnak egymással. Egyfelől evidencia ugyan, hogy itt egy előjelről van szó, másfelől azonban mindez más megvilágításba is helyezi a motívumot, kiváltképp, hogy Dániel egy olyan értelmezési technikát használ, amelynek legkorábbi példáit éppen a mezopotámiai ómen-szövegekből, illetve az ezeket magyarázó kommentárokból ismerjük: a paronomázia — a későbbi, rabbinikus kori *remez* megfelelője — igen népszerű és széles körben elterjedt hermeneutikai eljárásnak tekinthető Mezopotámiában.²²⁶

²²⁵ Lásd legutóbb BROIDA 2012; és NEWSOM 2014: 177–178.

²²⁶ Lásd pl. NOEGEL 2007: 11–45.

Releváns mezopotámiai kommentár-technikák

Ugyanakkor, ha valamivel részletesebben vizsgáljuk a mezopotámiai kommentár-technikákat, világossá válik, hogy a paronomasztikus kapcsolatban álló kifejezéseket a lehető legritkább esetben írják ki explicit módon az ómen-szövegek, tehát általában egy többlépcsős megfeleltetési eljárás segítségével juthatunk el ezekhez. Ezek az eljárások viszont már a két nyelvű, sumer–akkád írásbeliségen, illetve az ékírásos írásrendszer alapvető sajátságain, a poliszémián és a homofónián alapulnak.

Poliszémián — azaz az ékjelek több lehetséges olvasatán. Az ómenszövegekben ugyanis kiemelkedően nagyszámú sumer logogramma szerepel, egy sumer logogramma pedig több különböző akkád olvasattal is bírhat. Példaként itt a LA₂ logogrammat említhetjük, amelynek a leggyakoribb akkád olvasatait soroltuk föl a 3. ábrán. Ezek az akkád *šaqaļu* („kimérni, fizetni”),²²⁷ a *qalālu* („könnyűnek lenni, könnyűvé válni”),²²⁸ a *kamû* („elfogni, legyőzni”) igék,²²⁹ stb. Ez praktikusán azt jelenti, hogy ha egy ómen protasisában megjelenik a LA₂ logogramma, elméletileg bármely akkád megfelelője szerepelhet az apodosiban, azaz magában a jóslatban.²³⁰

Az akkád igék azonban sok esetben más logogrammak segítségével is felírhatók, tehát több sumer megfelelőjük is van — ezek a logogrammak ismét csak megfeleltethetők más, további akkád kifejezéseknek, és így tovább. Adott esetben tehát csupán egészen hosszú, (ún. *šātu* típusú) lexikális megfeleltetéseken alapuló logikai láncok révén juthatunk el a tulajdonképpeni asszociációhoz.²³¹

| | | |
|---|--|--|
| LA ₂ = | <i>kamû</i> <i>qalālu</i> <i>šaqaļu</i> <i>maṭû</i> | elfogni, legyőzni könnyűnek lenni / könnyűvé válni mérni, fizetni to be(come) little, less, to reduce |
| BE SAL MUŠ U ₃ -TUD <i>šumma sinništu šira ulid</i> | | |
| E ₂ LU ₂ AL-GE ₆ <i>bīt amēli šalim</i> | | |
| Protasis: MUŠ → muš / —mūšu („night”) | | |
| Apodosis: GE ₆ → —mūšu / <i>muš</i> ₉ (— <i>šalāmu</i>) | | |

4. ábra: A protasis és apodosis közti asszociáció a *Šumma izbu* I 16-ban

Ugyanakkor az értelmezés során a **homofónia** is szerepet kaphat — azaz bizonyos ékjelek, logogrammak és kifejezések azonos vagy hasonló hangzása. A 4. ábrán látható példa egy

²²⁷ Lásd többek közt: S^a Voc. Q 18'; S^b II 142; MSL 9 126: 66 (Proto-Aa); és a további lexikális szöveghelyekhez CAD Š/II: 1 (sub. *šaqaļu*).

²²⁸ Vö. az ige ezen írásmódjával leírt locusokat: CAD Q: 55–58 (sub. *qalālu*).

²²⁹ Lásd *inter alia* S^a Voc. P 29; Antagal E a 1sk; Nabnitu IV 336sk; és további példák az ige ezen írásmódjával leírt locusairól: CAD K: 128–131 (sub. *kamû* A).

²³⁰ Az ómenek létrehozásának vagy generálásának műveletéhez lásd BROWN 2000: kül. 130–139 (az égi előjelekkel foglalkozó *Enūma Anu Enlil* ómensorozat alapján); valamint WINITZER 2006 (az óbabilóni kori māj-ómenekkel kapcsolatban).

²³¹ Az akkád *šātu* kifejezés (lit. „ami ki lett hozva”) utalhat két nyelvű (sumer–akkád) lexikális listákra, illetve — és ez a gyakoribb eset — szöveges kommentárookra is (melyek általában ómeneket értelmeznek), lásd *inter alia* LAMBERT 1954–1956: 320; BROWN 2000: 127; illetve újabban és utalva a kifejezés lexikális vonatkozásaira FRAHM 2011: 48–55; és GABBAY 2012: 272–273.

teratológiai ómen a *Šumma izbu* („Ha a torzszülött”) címen ismert ómensorozatból,²³² mely szerint: ha egy nő kígyót szül, az ember háza elsötétül.

Az értelmezés kulcsa itt a protasis „kígyó” szavának megfeleltethető MUŠ logogramma, ennek is a kiejtése — amely azonos hangzással bír, mint az apodosisban szereplő GE₆ („fekete, elsötétülni”, akkád *šalmu* vagy *šalāmu*) logogramma egy *másik* lehetséges akkád olvasata: **mūšu**, azaz „éjszaka”.²³³

Az asszociáció tehát egy logogramma (azaz egy sumer szó) és egy akkád kifejezés *hasonló hangzásán* alapul (melyek közt — természetesen — semmiféle etimológiai kapcsolatról nem beszélhetünk). Lényegében itt a paronomázia egy egészen sajátos típusával állunk szemben, amely csak és kizárólag ebben az írásrendszerben létezhetett és működhetett.

Az ilyen típusú, az *írárendszer sajátágain alapuló értelmezési technikák* létét mondhatni lehetetlen érzékeltetni egy másik, más írásrendszert használó nyelvben — így például, ha a fenti óment egyszerűen *lefordítjuk*, mondjuk arámira, az egyszerű fordítás nem lesz képes visszaadni az értelmezés alapjául szolgáló, a jel és a „jóslat” között fennálló asszociációkat — nem túlzás azt mondanunk, hogy éppen a lényeg vész el.

Jó példája ennek a Babilóni Talmud következő szöveghelye, amely egy Abaye nevű amóra (i. sz. 280–339) magyarázatát őrízte meg, aki (az erre vonatkozó szöveges utalások alapján) bizonyosan értekezett babilóni tudósokkal²³⁴ és ismerte (még ha csak közvetve is) a csillagászati és orvosi hagyományt — ahogyan erről az idézett szövegrész is tanúskodik. Abaye ugyanis a datolya kapcsán feljegyzí, hogy azt nem lehet éhgyomorral („kenyér előtt”) fogyasztani, mivel gyomorrontást okoz: „olyan ez, mint egy balta a datolyapálmának”. A héber szöveg e kijelentése meglehetősen zavarba ejtő — min alapul a hasonlat, hogyan kapcsolódik a pálma kivágásának/megnyesésének képe a gyomorrontáshoz?

Mindez akkor válik világossá, ha — ahogy Markham J. Geller rámutatott — megkíséreljük *akkádul* értelmezni a szöveget, azaz tulajdonképp visszafordítani akkádra az itt szereplő kulcskifejezéseket.²³⁵ Ekkor kiderül, hogy az eredeti összefüggés — ismét csak — egy paronomasztikus megfeleltetésen alapult:

Babilóni Talmud, Ketuvót 10b

Rabbi Abaye (c. 280–339 A.D.)

Ha éhgyomorral eszik valaki datolyát, akkor az olyan
„**mint egy balta a datolyapálmának.**”

Eredeti akkád asszociációk (paronomasia):

aru / eru / haru (PA) = datolyapálma ága/törzse

arû I (HAL) = hányni

arû III = ágat levágni, megnyesni a datolyapálmát

²³² *Šumma izbu* I 16, kiadását lásd LEICHTY 1970: 33; újabban pedig DE ZORZI 2011: 222.

²³³ Az akkádiban számos sumer jövevényszó jelzi, hogy a MUŠ logogramma kiejtése valóban hasonlóan hangozott, pl. muš-mah = *mušmahhu*, muš-huš = *mušhuššu*, muš-gal = *mušgallu*, etc.

²³⁴ Az erre vonatkozó releváns utalásokhoz lásd GELLER 2004: 8–9.

²³⁵ GELLER 2004: 19–20.

5. ábra: Az Abaye magyarázatának alapjául szolgáló eredeti, akkád asszociációk

A pálmaág jelentésű akkád szó (*aru*) ugyanis hasonlóan hangzik, mint a „hányini” jelentéssel bíró *arû* ige – utóbbi pedig homofón a „levágni”, ill. a speciális értelemben a „datolyapálmát megnyesni” jelentésű *arû* igével.

Világos tehát, hogy a szöveg egy ékírási prototípuson alapult, az eredeti asszociációk azonban *elvesztek* a fordítás során, amely csak a tartalomra koncentrált.

Egy lehetséges ékírási előkép — az „írás” dekódolása

Arra azonban elméletben van lehetőség (bár ehhez egy igen bravúros fordító/kommentátor szükségeltetik, aki jártas az ékírásban és a mezopotámiai kommentár-technikákban is), hogy valaki — adott esetben egy arámi fordító — úgy reflektáljon egy ékírási szövegre, hogy annak *nem* az eredeti asszociációira épít, ugyanakkor megőrzi az eredeti megszövegezést és — bizonyos hermeneutikai technikák alkalmazásával — egy teljesen új értelmezést adjon — méghozzá *a saját nyelvén*.

Éppen egy ilyen, lehetséges ékírási előkép létét feltételezzük az 5:25 rejtélyes szövege mögött — ami természetesen nem eredményez feszültséget vagy konfliktust az arámi súlymértékként való, illetve a dánieli értelmezésekkel szemben. Sőt, éppen ezek bravúros mivoltát támaszthatja alá, hiszen a szövegnek, a szöveghagyománynak egy jóval mélyebb rétegét érinti.

Világos, hogy a dánieli értelmezés arámi igéi hasonló hangzású akkád igéknek is megfeleltethetők (6. ábra) — önmagukban azonban ezek még nem adnának ki értelmes szöveget.

| | |
|---|---|
| <i>mēnē'</i> → <i>mēnāb</i> | → akkád <i>manû</i> (számolni) |
| <i>tēqēl</i> → <i>tēqiltāb</i> | → akkád <i>qalālu</i> / <i>šaḡālu</i> (könnyűnek lenni/ mérni) |
| <i>pērēs</i> → <i>pērīsat</i> (<i>pārās</i>) | → akkád <i>parāsu</i> (vágni, felosztani) |

6. ábra: A dánieli értelmezés arámi igéinek akkád megfelelői

„Megszámláltatott...”

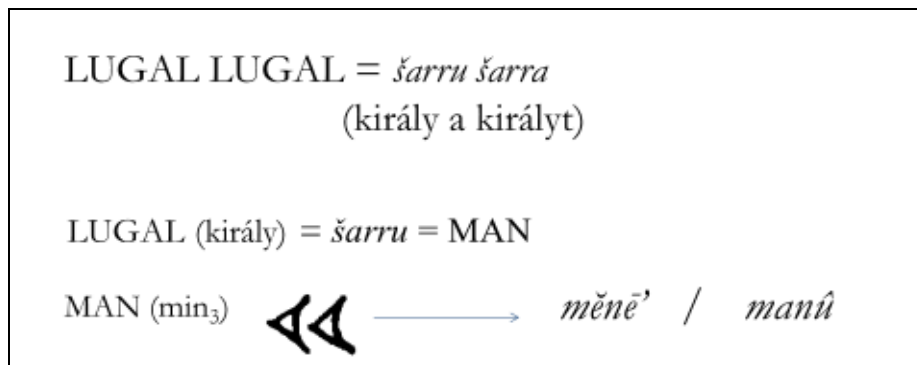
Rendkívül szuggesztív volt azonban az a tény, hogy a *mēnē'* szó kétszer szerepel a felirat elején. Ezt gyakorta hibának, dittográfiának tekintették, sőt, egyes fordítók, fordítások ki is javították — mivel nem feltétlen értették az ismétlés valódi okát.²³⁶ Viszont azon értelmező számára, aki jártas az ékírási ómen-irodalomban, az ismétlődő, azonos szavak egy jellemző apodosis-típust idézhetnek fel, amelynek az elején *két azonos szó szerepel*: nevezetesen a „király” kifejezés. Az ilyen ómen-apodosisok arra utalnak, hogy az „egyik király” mit tesz a „másikkal” (leggyakrabban legyőzi őt).

Az akkád *šarru*, azaz a király szót szokásosan a LUGAL logogramával írják a mezopotámiai ómenek (tehát a LUGAL LUGAL jelkombináció jelenik meg az ilyen apodosisok elején).²³⁷ A

²³⁶ Többek közt HARTMANN – DI LELLA 1978: 189; COLLINS 1993: 242 korábbi irodalommal; ill. újabban lásd BROIDA 2012: 10.

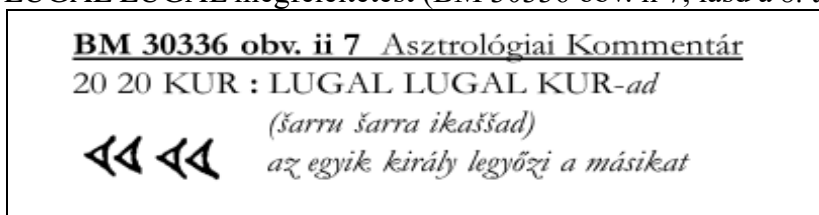
²³⁷ Pl. LUGAL LUGAL GAZ-*ma*, „az egyik király meg fogja ölni a másikat” (apodosis részlete az *Enūma Anu Enlil* 46. táblájáról (27), lásd GEHLKEN 2012: 95–96), LUGAL LUGAL.MEŠ-*ni* GABA.RI-šú LÁ-*ma*, „a király alá fog vetni

LUGAL/šarru szónak azonban létezik egy másik logografikus megfelelője is, mégpedig a MAN: a *man* vagy *min*₃ olvasatú, két *Winkelhaken* ékjelből álló graféma, mely megfelel a húszas számnak is — és amely a jellemző írásmódja a „király” szónak az i. e. I. évezredi királyfeliratokban.²³⁸ Nehéz nem észrevenni, hogy a *man/min*₃ jel kiejtése, hangalakja megfeleltethető az akkád *manû*-val (illetve az arámi *mēnē*’-vel). Ez esetben tehát egy logogramma és egy sémi szó közti homofóniáról beszélhetünk.



7. ábra: Az akkád *šarru* szó logografikus megfelelői (LUGAL, MAN)

Az alapvető kérdés csupán az, hogy találhatunk-e olyan ómenszöveget, ami nem a szokásos LUGAL LUGAL, hanem a MAN MAN formát használja. A válasz pedig pozitív, hiszen ismert egy olyan kommentár, ami egy csillagászati ómenre reflektál (utóbbi, mivel kommentárra szorult, nyilvánvalóan nem bevett, hanem rövidített/szokatlanabb formát használt), és egy az egyben tartalmazza a MAN MAN = LUGAL LUGAL megfeleltetést (BM 30336 obv. ii 7, lásd a 8. ábrát).²³⁹



8. ábra: A MAN MAN = LUGAL LUGAL megfeleltetést tartalmazó asztrológiai kommentár részlete

„...megmérettetett és könnyűnek találtatott...”

Kísérletünk létjogosultságát a következő kifejezés, ha lehet, még inkább alátámasztotta, ugyanis az „írás” második szavához kapcsolódó *tēqal*- („mérni”), illetve *qal*- („könnyűnek lenni”) igék az akkád *šaqlu* és *qalalu* igékkel feleltethetők meg (melyek szintén „mérni” és „könnyűnek lenni” jelentéssel bírnak) — e két akkád ígét pedig, mint láthattuk, *pontosan ugyanazzal a sumer logogrammával írták*: a LA₂-vel (lásd a 3. ábrát).

A poliszémia jegyében a LA₂, szintén láthattuk, több akkád megfelelővel is bír, ezek közül pedig a *kamû* a leginkább releváns számunkra (melynek jelentése: „elfogni, legyőzni”).²⁴⁰ A *kamû* ugyanis (LA₂ logogrammával írva) — bár pontos arányt a teljes ómen-corpus részleges feldolgozottsága

(más) királyokat, riválisait” (standard babilóni máj-ómen apodosisának részlete, KAR 423 rv. ii 45, lásd CAD Š 99, sub. *šarru*, további, hasonló példák kapcsán is).

²³⁸ Lásd a CAD Š/II (sub. *šarru*) által idézett nagyszámú szöveghelyet, pl.: *Arik-dēn-ili MAN māt Aššur* (Arik-dēn-ili, Aššur országának királya AOB I 54 No. 4:1, és *passim* a közép- és újasszír királyfeliratok vonatkozó locusait); *Aššur-bān-apli MAN māt Aššur* (Aššur-bān-apli Aššur országának királya, SAA 12 93:7, és *passim* Aššur-bān-apli kolofónjaiban), 79–81. old; illetve további példák: 83–84, 86–88 (közép- és újasszír, a továbbiakban MA és NA), 91 (NA), 95 (NA) 98–99 (NA), 101 (NA), 102 (közép-babilóni és NA), 103 (standard babilóni és NA), 104 (MA, NA, újbabilóni), 105 (NA).

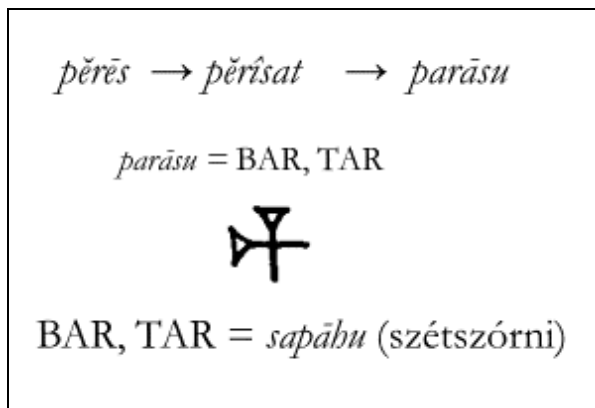
²³⁹ PEARCE 1982: 69–70; és PEARCE 1998: 332.

²⁴⁰ Lásd a lexikális megfeleltetéseket: CAD K 128 (sub. *kamû*, lexikális szekció): S^a Voc P 29; Nabnitu IV 336f.

miatt sajnos lehetetlen mondani —, bizton állíthatjuk, hogy a leggyakoribb, ómen apodosisokban megjelenő igék egyike — tehát standard kifejezés a mezopotámiai ómenszövegekben.²⁴¹

„...és felosztatik”

Ugyanez elmondható arról az ígéről is, amelyhez ugyan már egy hosszabb, de még mindig meglehetősen egyszerű megfeleltetési eljárás révén juthatunk el a *perēs* kifejezésből. Utóbbi, mint említettük, tehát az akkád *parāsu* („felosztani”) igének feleltethető meg, mely egyaránt felírható a BAR, illetve a TAR logogrammákkal.²⁴²



9. ábra: A *parāsu* ige logografikus megfelelői és az ezeknek megfeleltethető *sapāhu* ige

A 9. ábrán a BAR jelet ábrázoltuk, hiszen ez önmagában is meglehetősen szuggesztív (ugyanezen ékjellel jelenítették meg a „fél” (akkád *mišlu*) szót is). Mindkét logogrammról elmondható azonban, hogy egy másik akkád igének, a *sapāhu*-nak is megfeleltethetők (ezáltal tehát a *parāsu* = BAR/TAR = *sapāhu* közé tulajdonképp egyenlőségjel vonható).²⁴³

A „szétszóródni” értelmű *sapāhu* pedig, melyhez ekképpen jutottunk, más logogrammával (BIR) írva ugyan, de ismét csak a leggyakoribb igék közé tartozik az ómen-apodosisokban (melyek szerint pl. az ország, a város, az ember háza, stb, szétszóratik) — azaz szintén *standard formuláról* van szó.²⁴⁴ Nem elképzelhetetlen tehát, hogy eredetileg itt ez az ige szerepelt, azonban — a fenti megfeleltetések alapján — rövidített, mondhatni „kódolt” formában.

Összefoglalva tehát az arámi szövegből egy valószínűsíthető ékírási apodosist „dekódolhatunk” — nem feltétlen, sőt, valószínűleg koránt sem konkrét szöveges előképről van szó, inkább egy gyakori formulából építkező összeállításról, amely tehát azt jelentené, hogy „**az egyik király legyőzi a másikat, és valami** (értelemszerűen a királyság/az ország) **szétszóratik.**”

²⁴¹ Lásd például: URU.BI DIB-at LUGAL.BI LA₂-mu („azt a várost elfoglalják és királyát elfogják”, *Šumma izbu* I 5); LUGAL KÚR-šú LA₂-ma („a király le fogja győzni / el fogja fogni ellenét”, *Šumma izbu* VI 38, vö. VI 39); illetve számos további példát, melyet idéz: CAD K: 129 (sub. *kamû* A 1b) és 131 (sub. *kamû* A 4).

²⁴² A *parāsu* megfeleltetéséhez a BAR, illetve TAR logogrammákkal lásd CAD P 166 (sub. *parāsu*, lexikális szekció), és 166 (^{ba-ar}BAR = *pa-ra-su*, Principal Commentary a *Šumma izbu*, sorozathoz, 367. és 459. sorok).

²⁴³ Vö. a lexikális szöveghelyeket: A I/6: 315f (BAR megfeleltetése a *sapāhu*-val); A III/5:123 (TAR megfeleltetése a *sapāhu*-val); a BIR logogrammával való megfeleltetéshez pedig: Ea V: 101; A V/2: 123; és számos további lexikális szöveghelyet, melyeket idéz: CAD S: 151 (sub. *sapāhu*, lexikális szekció).

²⁴⁴ A különféle ómen-apodosisokból idézett nagyszámú példához lásd CAD S: 155–157 (sub. *sapāhu*).



10. ábra: A „dekódolt” apodosis rekonstrukciója, összevetve teljesebb, szokásos írásmódjával

Többször utaltunk már a lényegi kérdésre, ami természetesen itt is felmerül: tehát, hogy *miért ne tudták volna elolvasni* mindezt a babilóni tudósok?

Az egyik lehetséges válasz szerint: nem tudták elolvasni, mivel *nem is látták* a feliratot. Így a történetet párhuzamba állíthatnánk a dánieli 2. fejezet elbeszélésével, hol a király nem mondja el megfejtendő álmát, tehát csakis ő ismeri a tartalmát, illetve Dániel, aki újra-álmodja azt — azaz itt is csupán a király és Dániel látná a látomásként megjelenő szöveget.²⁴⁵

A másik lehetőség egybevág a korábbi nézetekkel abban a tekintetben, hogy egy kriptografikus feliratot feltételez — amit azonban nem betűírással írtak. Ha megnézzük a rekonstruált szöveget, világos, hogy rövidített, részben szokatlan és defektív írásmódokat látunk — így, összevetve az alatta megjelenített teljesebb, szokásos írásmódjával, már önmagában kriptografikusnak tűnik.

Azonban, még ha feltételezzük, hogy el is tudtak olvasni egy ilyen típusú szöveget, újabb problémával szembesülünk: a rekonstruált „írás” ugyanis korántsem egyértelmű. Ha feltevésünk helyes, mindez nem véletlen: szándékosan eshetett a választás egy olyan apodosis-prototípusra, melynek üzenete már önmagában kétértelmű: melyik király győzi le a másikat? Ki az „egyik” és ki a „másik”? Ezen a ponton felidézhetjük a Hérodotosznál fennmaradt, Kroisosnak adott híres delphoi jóslatot is, melynek beteljesülésekor a lyd uralkodó egy „roppant birodalmat döntött meg” (I. könyv 53. caput) — csak hogy nem a perzsákét, hanem a sajátját.

Igazság szerint esetünkben éppen a Dániel-féle arámi értelmezés az, ami egyértelművé teszi az üzenetet. Az a magyarázat, amely magára *az ékírásos szövegre reflektál*, azt értelmezi bizonyos mezopotámiai kommentár-technikák segítségével, és így *kiolvas egy gyökeresen más értelmezést — egy másik nyelven*. És éppen ez teszi megfejtését bravúrossá, hiszen a szöveg ezáltal új értelmet nyer, az isteni üzenet pedig az értelmező saját nyelvén válik egyértelművé.

Az „írás” eredeti értelmét / sajátos formuláit talán már az arámi történeteket egybekovácsoló szerkesztők sem értették — a görög fordítások készítői pedig már bizonyosan nem. Mégis, minden fordítás megőrizte az immáron érthetetlen, misztikus, tulajdonképp ABRAKADABRA-szerű szavakat, melyek ezáltal új funkciót kaptak: már nem az értelmezési bravúr nagyságáról tanúskodtak, hanem, voltaképpen irodalmi motívummá merevedve, a történet archaikus, s ezáltal autentikus mi-voltának hangsúlyozásához járultak hozzá.

²⁴⁵ Vö. SEGAL 2013: 166–174.



Felhasznált irodalom

- ANNUS, Amar 2001: Ninurta and the Son of Man. In: Whiting, Robert M. (szerk.), *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences* (Melammu Symposia 2). Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project. 7–17.
- ANNUS, Amar – LENZI, Alan 2010: Ludlul bēl nēmeqi: *The Standard Babylonian Poem of the Righteous Sufferer* (State Archives of Assyria – Cuneiform Texts 7). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- ALT, Albrecht 1954: Zur Menetekel Inschrift. *Vetus Testamentum* 4, 303–305.
- AVALOS, Hector 2014: Nebuchadnezzar's Affliction: New Mesopotamian Parallels for Daniel 4. *Journal of Biblical Literature* 133, 497–507.
- BAKER, Heather D. 2001: Marduk-šumu-iqīša. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 2, Part II: L–N*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 732–733.
- BAKER, Heather D. – PEARCE, Laurie E. 2001: Nabû-zuqup-kēnu. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 2, Part II: L–N*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 912–913.
- BERRIN, Shani L. 2005: Qumran Pesharim. In: Henze, M. (szerk.), *Biblical Interpretation at Qumran* (Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature). Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans. 110–133.
- BORGER, Rykle 1996: *Beiträge zum Inschriftwerk Assurbanipals. Die Prismenklassen A, B, C = K, D, E, F, G, H, J und T sowie andere Inschriften*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- BROIDA, Marian 2012: Textualizing Divination: The Writing on the Wall in Daniel 5:25. *Vetus Testamentum* 62, 1–13.
- BROWN, David R. 2000: *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology* (Cuneiform Monographs 18). Gröningen: Brill–Styx.
- CLERMONT-GANNEAU, Charles Simon 1886: Mané, thécel, pharès et le festin de Balthazar. *Journal Asiatique* 8, 36–67.
- COLE, Steven W. – MACHINIST, Peter 1998: *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (State Archives of Assyria 13). Helsinki: Helsinki University Press.
- COLLINS, John J. 1975: The Court-Tales of Daniel and the Development of Apocalyptic. *Journal of Biblical Literature* 94, 218–234.
- COLLINS, John J. 1992: „Daniel, Book of”. In: Freedman, David N. (szerk.), *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2. New York: Doubleday. 29–37.
- COLLINS, John J. 1993: *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press.
- DALLEY, Stephanie 2007: *Esther's Revenge at Susa: From Sennacherib to Ahasuerus*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- FRAHM, Eckart 2011: *Babylonian and Assyrian Text Commentaries: Origins of Interpretation* (Guides to the Mesopotamian Textual Record 5). Münster: Ugarit-Verlag.

- GABBAY, Uri 2012: Akkadian Commentaries from Ancient Mesopotamia and their Relation to Early Hebrew Exegesis. *Dead Sea Discoveries* 19, 267–312.
- GEHLKEN, Erlend 2012: Weather Omens of *Enūma Anu Enlil: Thunderstorms, Wind and Rain (Tablets 44–49)* (Cuneiform Monographs 43). Leiden – Boston: Brill.
- GELLER, Markham J. 2004: *Akkadian Healing Therapies in the Babylonian Talmud* (preprint). Berlin: Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte.
- GINSBERG, Harold L. 1948: *Studies in Daniel*. New York: Jewish Theological Seminary.
- HAYS, Christopher B. 2007: Chirps from the Dust: The Affliction of Nebuchadnezzar in Daniel 4:30 in Its Ancient Near Eastern Context. *Journal of Biblical Literature* 126, 305–325.
- HENZE, Matthias 1999: *The Madness of King Nebuchadnezzar: The Ancient Near Eastern Origins and Early History of Interpretation in Daniel 4* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism 61). Leiden – Boston: Brill.
- HUNGER, Hermann 1968: *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament 2). Kevelaer – Neukirchen-Vluyn: Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag.
- JAS, Remko 2011. Urdu-Gula. In: Baker, Heather D. (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire. Vol. 3, Part II: Š–Z*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 1402–1403.
- KITCHEN, Kenneth A. 1965: The Aramaic of Daniel. In: Wiseman, Donald J. *et al.* (szerk.), *Notes on Some Problems in the Book of Daniel*. London: The Tyndale Press. 31–79.
- KOCH, Klaus 1980: *Das Buch Daniel* (Erträge der Forschung 144). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KOMORÓCZY Géza 1995: Nabú-zuqup-kéna, Adad-sum-uszur, Már-Istar. Az értelmiség helyzete és lehetőségei a birodalmi Asszíriában. In: Uő., *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok az ókori keleti szövegek értelmezése köréből*. Budapest: Osiris. 83–99.
- KRATZ, Reinhard G. 1991: *Translatio imperii. Untersuchungen zu den aramäischen Danielerzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 63). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- KWASMAN, Theodore – PARPOLA, Simo 1991. *Legal Transactions of the Royal Court of Ninveveh: Tiglath-Pileser III through Esarhaddon* (State Archives of Assyria 6). Helsinki: Helsinki University Press.
- LAMBERT, W. G. 1954–1956: An Address of Marduk to the Demons. *Archiv für Orientforschung* 17, 310–321.
- LUPPERT-BARNARD, Shelley M. 1998: Adad-šumu-ušur. In: Radner, Karen (szerk.), *The Prosopography of the Neo-Assyrian Empire, Volume I, Part 1: A*. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project. 37–40.
- MONTGOMERY James A. 1927: *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- NEWSOM, Carol A. 2014: *Daniel: A Commentary* (Old Testament Library). Louisville, Ky: Westminster John Knox Press.
- NISSINEN, Martti 2009: Pesharim and Divination: Qumran Exegesis, Omen Interpretation and Literary Prophecy. In: De Troyer, K. – Lange, A. – Schulte, L. L. (szerk.), *Prophecy after the Prophets? The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 52). Leuven: Peeters. 43–60.
- NOEGEL, Scott B. 2007: *Nocturnal Ciphers: The Allusive Language of Dreams in the Ancient Near East* (American Oriental Series 89). New Haven, Conn.: American Oriental Society.
- PARPOLA, Simo 1987: The Forlorn Scholar. In: Rochberg-Halton, F. (szerk.), *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (American Oriental Studies 67). New Haven: American Oriental Society. 257–278.
- PARPOLA, Simo 1993: *Letters from Assyrian and Babylonian Scholars* (State Archives of Assyria 10). Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- PAUL, Shalom M. 2002: The Mesopotamian Background of Daniel 1–6. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 55–68.
- PAUL, Shalom M. 2005: *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East, 1967–2005* (Culture and History of the Ancient Near East 23). Leiden – Boston: Brill.
- PEARCE, Laurie E. 1982: *Cuneiform Cryptography: Numerical Substitutions for Syllabic and Logographic Signs*. PhD Thesis: Yale University.
- PEARCE, Laurie E. 1998: Babylonian Commentaries and Intellectual Innovation. In: Prosecký, J. (szerk.), *Intellectual Life of the Ancient Near East: Papers Presented at the 43rd Rencontre Assyriologique Internationale, Prague, July 1–5, 1996*. Prague: Oriental Institute. 331–338.
- POLAK, Frank 1993: The Daniel Tales in Their Aramaic Literary Milieu. In: van der Woude, Adam S. (szerk.), *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Peeters. 249–265.
- REYNOLDS, Bennie H. 2011: *Between Symbolism and Realism: The Use of Symbolic and Non-Symbolic Language in Ancient Jewish Apocalypses 333–63 B.C.E.* (Journal of Ancient Judaism Supplements 8). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- ROWLEY, Harold Henry 1964²: *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*. Cardiff: University of Wales Press.
- SEGAL, Michael 2013: Rereading the Writing on the Wall (Daniel 5). *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 125, 161–176.

- VAN DER TOORN, Karel 1998. In the Lions' Den: The Babylonian Background of a Biblical Motif. *Catholic Biblical Quarterly* 60, 626–640.
- VAN DER TOORN, Karel 2002: Scholars at the Oriental Court: The Figure of Daniel Against Its Mesopotamian Background. In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 37–54.
- VAN DER TOORN, Karel 2009: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- WALTON, John H. 2002: The Anzu Myth as Relevant Background for Daniel 7? In: Collins, John J. – Flint, Peter W. (szerk.), *The Book of Daniel: Composition and Reception*. Leiden – Boston: Brill. 69–89.
- WILLS, Lawrence M. 1990: *The Jew in the Court of the Foreign King: Ancient Jewish Court Legends* (Harvard Dissertations in Religion 26). Minneapolis: Fortress Press.
- WINITZER, Abraham 2006: *The Generative Paradigm in Old Babylonian Divination*. Unpublished PhD thesis, Harvard University, Cambridge, Mass.
- WISEMAN, Donald J. – BLACK, Jeremy A. 1996: *Literary Texts from the Temple of Nabû* (Cuneiform Texts from Nimrud 4). London: The British School of Archaeology in Iraq.
- ZELL, Michael 2002: *Reframing Rembrandt: Jews and the Christian Image in Seventeenth-Century Amsterdam*. Berkeley, Cal. – London: University of California Press.

Egy égben köttetett házasság

Himnusz Iddin-Dagan szent nászáról

Esztári Réka

Őt éltetem, aki az égből előtűnik,
 A n u g i g ot éltetem, ki az égből előtűnik,
 Az égnek magasztos úrnőjét éltetem,
 A fényességes fáklyát, az égboltot betöltőt,
 A ragyogó Inanát, a Napként tündöklőt,
 Méltósággal teljes úrnőjét az égnek!
 A n u g i g ot, az Anunák félelmes úrnőjét,
 A fönségest, ki nagy fénybe borít eget s földet,
 Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem!
 Fenségéről, nagyságáról, hogy méltó mindenekfelett,
 Arról, ahogy alkonyatkor tündöklőn lép elő,
 Hogy fényességes fáklya ő, az égboltot betöltő,
 Arról, ahogy Holdként, Napként áll meg ő az égen,
 És figyelmezi minden ország, alatt s a fenti vidéken,
 Mind e nagyságáról az ég n u g i g jának,
 Inanának – zengjen az én dalom!

Iddin-Dagan szent nászának himnusza, invokáció (1–16. sor)

A sumer költő, aki ekképpen, az esti égbolton tündöklő Alkonycsillagként köszöntötte az ég hatalmas úrnőjét, Inanát, az istenkirályok korának gyermeke volt. Nem egészen fél évszázaddal azután élt és alkotott, hogy rommá lett Ur III. dinasztiajának Sumer és Akkád földjét egyesítő birodalma (Kr. e. 2112–2004), a királyság pedig Urból „Isin városába került”.²⁴⁶ Himnuszának megrendelője és egyben főszereplője harmadikként lépett Isin trónjára: a nevét Ur uralkodóinak szellemi örökéhez hűen még mindig az isteneknek kijáró determinatívummal²⁴⁷ író Iddin-Dagan (Kr. e. 1974–1954) ekkoriban a hajdani birodalomnak már csupán töredékét, a dél-mezopotámiai magterületet uralta. Ennek ellenére, közvetlen elődeihez hasonlóan, uralkodói ideológiájában kiemelt hangsúlyt fektetett arra, hogy a propaganda minden lehetséges eszközével kifejezésre juttassa a dinasztiaját Ur királyi házához kötő kulturális hagyomány töretlenségét – ugyanazt a töretlenséget, amit az imént idézett és Isinnel záruló *Sumer Királylista* is közvetít.²⁴⁸ E törekvés szellemében az isini királyok az udvari költőik által alkotott irodalmi műveket is hagyományszerűen, az eszmei elődök himnuszainak mintájára formáltatták. E költők pedig, Ur-Namma házának poétáihoz hasonlóan, számos alkalommal énekelték meg királyuknak Inana istennővel beteljesülő nászát – így tett az általunk idézett szöveg szerzője is, agyagba örökítve Inana azon „hősi dalát,”²⁴⁹ amelyet ma a szakirodalom *Iddin-Dagan szent nászának himnusza*ként ismer.²⁵⁰

²⁴⁶ nam-lugal-bi I₃-si-in^{ki}-še₃ ba-de₆: SKL (Sumer Királylista) kompozit szöveg (ETCSL 2.1.1), 354. sor.

²⁴⁷ Az ékírásban az istenségek nevét szabályszerűen megelőző AN (diğir = „isten”) logogramma, ami nem olvasandó, csupán a név birtokosának isteni mivoltára utal.

²⁴⁸ A királyság lineáris transzmisszióját leíró, a *translatio imperii* elvét kifejező Sumer Királylistáról bővebben lásd többek közt: Jacobsen 1939, Edzard 1980, 77–84, újabban pedig Steinkeller 2003.

²⁴⁹ Saját műfaji meghatározása szerint a mű „hősi dal” (šir₃-nam-ur-sağ-ğa₂) Ninsiana (Inana) istennőre, amelyre esetenként Inana Dilibad (Vénusz) himnuszként is utal a szakirodalom.

²⁵⁰ ETCSL 2.5.3.1 (*Iddin-Dagan A*), lásd még Römer 1965, 128–208 (*editio princeps*), valamint Daniel Reisman későbbi kiadását (Reisman 1973), Philip Jones további korrekcióival és filológiai kommentárával (Jones 2003). A szöveg, illetve a további sumer művek jelen tanulmányban közölt részletei (a jelzett kivételektől eltekintve) a szerző fordításai, amelyek az ETCSL kompozit szövegeinek számozását követik. A himnusz összes ismert kézirata Nippur városából

A „szent nász” mezopotámiai szertartása általánosan és leggyakrabban az uralkodó és Inana istennő szexuális aktusára, illetve az ehhez kapcsolható rituáléra utal – ahogyan azt a sumer irodalmi szövegek ábrázolják.²⁵¹ Az ilyen ceremóniára hosszabb vagy rövidebb formában utaló források ugyanis kivétel nélkül irodalmi művek, amelyek mindegyike a III. Ur-i dinasztia, illetve az isini királyság korában született.²⁵² Iddin-Dagan himnusza, annak ellenére, hogy a tulajdonképpeni „nászról” más, hasonló témájú alkotásokhoz képest meglehetősen szűkszavúan emlékezik meg, kiemelkedő jelentőséggel bír mind közül, és a mezopotámiai „szent nász”-szertartás kutatásának alapvető forrásává vált. Az Esthajnalcsillagot dicsőítő ének ugyanis, noha előképeit a III. Ur-i dinasztia királyhymuszai jelentik, nem szolgai másolat vagy imitáció, hanem egy hagyományos témát feldolgozó, egyedi alkotás, amely a sumer hierogámia olyan aspektusát tárja föl, ami más szövegekben jobbra rejtve marad. A szent nász itt nem csupán epizód: a mű egészét azon nagyszabású állami ceremónia színes és gyakran részletekbe bocsátkozó leírásának szentelték, amelynek csúcspontját a király és az istennő egyesülése jelentette. Általában ezért egyszerre tekintik a rituálé tulajdonképpeni létét bizonyító, illetve az egyedüli olyan szövegnek, amely a szertartás folyamatának és jellegének rekonstrukcióját is lehetővé teszi. Brigitte Groneberg szavaival élve a himnusz voltaképpen „implicit rituálé,” valós kultikus események irodalmi tükré.²⁵³

E kultikus események az utóbbi, mintegy száz év folyamán számos kutató érdeklődését és képzeletét ragadták meg, akik sokféle, egymásnak gyakran teljességgel ellentmondó elméletet alkottak a számukra valóban „misztikusnak” látszó egyesülés miértjét, de főleg mikéntjét illetően. Az ilyen jellegű tanulmányok már-már önálló ágat képviselnek az assziriológia szakirodalmán belül, azon ismeretterjesztő és populáris műveknek pedig, amelyeket szintén az ókori Kelet e meghökkentő és egyik leginkább elhíresült szertartása ihletett, se szeri, se száma. Mind ez idáig tehát még egy olyannyira informatív forrás birtokában, mint amilyen Iddin-Dagan himnusza, sem született valódi tudományos konszenzus a rituálé célja, folyamata, főszereplőinek pontos személye, vagy akár csupán időpontja tekintetében sem, sőt mi több, egyes kutatók még valóságosságában is kételkednek. A vallástudományi terminológiából kölcsönzött „szent nász” a mai napig az assziriológia tudományterületének egyik legvitatottabb fogalma.

Jelen tanulmány nem azzal a céllal íródott, hogy egy új, sokadik értelmezést javasoljon egy olyan szertartásnak az állami kultuszban betöltött szerepére és valós folyamatára, amelynek alapvető mozzanatait tehát kizárólag irodalmi szövegek □ ráadásul egy politikai hatalom ideológiai üzeneteit közvetítő irodalmi szövegek □ tükrén át vizsgálhatjuk. Már csak azért sem, mert a szent nász álta-

származó iskolai szöveg, melyek a Kr. e. 18. századra datálhatóak, ennek ellenére biztosra vehető, hogy az eredeti kompozíció Iddin-Dagan korában született. A kéziratokhoz lásd: Reisman 1973, 185, vö. Jones 2003, 292 a 10. jegyzettel.

²⁵¹ A vallástudomány a „szent nász, szent házasságot,” a görög *hieros gamos* kifejezés fordítását, amely eredetileg Zeus és Héra frigyére, illetve Démétér és a halandó Iasón egyesülésére (Homéros: *Odysseia* V. 125–128) utalt, Sir James G. Frazer *Aranyágának* megjelenése óta jelentősen kiszélesedett, általános értelemben használja. Elsősorban az istenpárok, illetve a halandók, főleg királyok és istennők nászának szokásos megnevezése, de nem túlzás azt állítanunk, hogy Frazer, illetve a nevével fémjelzett mítoszkritikai iskolához tartozó kutatók szemében mondhatni minden, vallásos kontextusba ágyazott szexuális aktus „szent násznak,” utóbbi pedig termékenységi rituálénak tekinthető. E terminológiáról és értelmezésről, illetve ókori közel-keleti vonatkozásairól bővebben lásd: Renger 1972–1975, 251–254, Cooper 1993, 82, Lapinkivi 2004, 1, valamint Pongratz-Leisten 2008, 47. Noha az eredeti, frazeri tézisnek megfelelően az assziriológia szakirodalmában a *theogamiára*, az istenpárok házasságának beteljesülésére is utalhat (ennek III. évezredi szertartása kapcsán pedig lásd: Renger 1972–1975, 255, Cooper 1993, 84 és Pongratz-Leisten 2008, 60–66), és bár a kettő, mint látni fogjuk, közeli rokonságban áll, jelen tanulmány mezopotámiai vonatkozásban a „szent nász” kizárólag az uralkodó és Inana istennő szexuális egyesülésének megjelöléseként alkalmazza.

²⁵² Jelen tanulmány, amely tehát kizárólag az uralkodói ceremóniára és annak ideológiai hátterére koncentrál, a korábbi, átfogó művekkel (Kramer 1969, Lapinkivi 2004) ellentétben nem tárgyalja a Dumuzi és Inana istennő házasságkötését és egyesülését ábrázoló ún. szerelmi dalokat (a teljes korpusz kiadását lásd: Sefati 1998, egyes dalok magyar fordítását pedig: Komoróczy 1983, 315–330). Utóbbiak *Sitz im Lebenje* ugyanis nem ismert. Nem világos, hogy az isteni nász énekei eredendően népköltészeti alkotásoknak, vagy az udvari költők remekeinek tekinthetők-e, nem tudjuk, pontosan mi célból és milyen közönségnek íródtak, így az sem bizonyítható, hogy a királyi szertartás liturgiájához lennének köthetőek. Funkcionális értelmezésük problémájához lásd: Lapinkivi 2004, 12–13, a korábbi, eltérő nézetek részletes ismertetésével).

²⁵³ Groneberg 1997, 137–138.

lunk ismert, irodalmi és ideológiai síkon megtestesülő rituáléja nem vizsgálható önálló szimbolikus struktúraként, hiszen csakis abban a világban nyer értelmet, amelyet e művek, elsősorban a sumer királyhimnuszok teremtenek és közvetítenek. E világ szimbolikus rendszerének keretei közt az uralkodók hatalmi gyakorlatában maga a kozmikus rend valósul meg, az a rend, amelynek megalkotásához és kifejezéséhez a nász-rituálé egyaránt hozzájárult. Más szavakkal a szent nász Iddin-Dagan költője által megörökített ceremóniája csakis úgy, azon esszenciális formájában értelmezhető □ s ezért alapvetően a jelen tanulmány is úgy szándékozik bemutatni □, ahogyan azt maga a szöveg látni engedi: eszerint pedig nem más, mint egy politikai rituáléban testet öltő metafora. Olyan metafora tehát, amelynek jelentése és üzenete kizárólag egy meghatározott korszak uralkodói ideológiájának szimbolikus rendszerén keresztül és annak kontextusában érthető meg, így nem csupán kultúra-, de korszecifikus is egyben.

I. A szexuális mágiától a kulturális metaforáig: a szent nász kutatástörténete

„Inana, Úrnő, az egekben s az országokban szerte,
mindarról, mi Benned rejlik, mérhetetlen valódról
– ki tudhat arról bármit is?”²⁵⁴

Ahogy a nászt említő sumer irodalmi művek sem történeti vákuumban születtek, úgy egyetlen szertartás, egyetlen rituálé sem vizsgálható izoláltan, saját kulturális, történeti, illetve közvetlen, rituális kontextusából kiragadva. Még akkor sem, ha metaforikusnak tekintjük – ez egyértelmű axióma. Ennek ellenére a legkorábbi, a mítoszkritika és az összehasonlító vallástörténet eredményein alapuló megközelítések sokáig egy univerzális jellegű, önálló szimbólumrendszerrel rendelkező procedúraként tekintettek a hierogámia sumer formájára. Úgy is mondhatnánk, hogy a korai, ám mindmáig legnagyobb hatással bíró értelmezések sokkal inkább nyugati szellemben, mintsem mezopotámiai kontextusban elemeztek egy, az európai kutató számára meghökkentő és lenyűgöző jelenséget: a szexuális aktusnak egy állami, királyi rituáléba történő belefoglalását. A szexualitás e sajátos, és ráadásul olykor meglehetősen naturalisztikus retorikával élő megjelenési formája kezdetben olyan nagy hatást gyakorolt a nyugati kutatókra, hogy a rituálénak mondhatni minden egyéb részletéről és aspektusáról megfeledkeztek: az alfát és az ómegát, a ceremónia miértjét és mikéntjét egyaránt a (kozmikus) egyesülés jelentette számukra.

„Az ókori népek szélében-hosszában ismerték azt a szokást, hogy az istenek házasságot kötnek képmásokkal vagy emberekkel. Az ilyen szokás igen primitív képzetten alapszik, s ez nem hagy kétséget afelől, hogy a civilizált babilóniaiak, egyiptomiak és görögök barbár vagy vad őseiktől örökölték. (...) (A szent házasságot) mint varázslatot ünneplik, azzal a céllal, hogy a föld termékenységet biztosítsák, és ugyancsak ez az oka annak, hogy a homeopatikus mágia elve alapján a nép féktelen orgiát ül.”²⁵⁵

Sir James G. Frazer ezen, az *Aranyágban* olvasható kijelentései hosszú évtizedekre meghatározták a sumer irodalomból ismert, Inana és az uralkodó között lezajló egyesülés tudományos értelmezésének megközelítését. A frazeri interpretáció alapján a szent nász szertartása nem egyéb, mint archaikus képzeteken alapuló szexuális, termékenységi mágia, amelynek keretében a mezopotámiai uralkodókra hárult a feladat, hogy a föld és az élővilág termékenységét évről évre biztosítsák. A szerelem és termékenység istennőjének, Inanának a király által megszemélyesített, az év felét az alvilágban töltő Dumuzival, a meghaló és feltámadó istenséggel beteljesülő násza évente új életet adott a természetnek. E tézis látszólag tökéletesen megfelelt mindannak, amit a mezopotámiai szer-

²⁵⁴ *Tigi Inanához* (Inana E, ETCSL 4.07.5), 42. sor.

²⁵⁵ Frazer 2002, 93–94. Sir James G. Frazer klasszikus műve elsőként 1890-ben látott napvilágot, két kötetben, második kiadásának 1900-as megjelenésére pedig már három kötetre duzzadt. A munka hatalmas terjedelmű harmadik kiadása viszont már nem kevesebb, mint 12 kötetet foglalt magába, melyeket a szerző 1911 és 1915 között publikált. A szent nász leggyakrabban idézett leírásához lásd: Frazer 1913, 120–121 és 129. Végül, 1922-ben a grandiózus írás kivonatolt, egykötetes változata is megjelent, ez utóbbi szolgált a fentiekben idézett magyar fordítás alapjául.

tartásról tudunk vagy tudni vélünk, éppen ezért még maga az elnevezés, a „szent nász”, illetve „szent házasság” is Frazer terminológiájából származik.

Az *Aranyág* szerint tehát ez az egyesülés biztosította a természetnek a földművelő és állattenyésztő társadalmak számára létkérdést jelentő évenkénti megújulását. Frazer és követői, a mítosz-kritikai iskolához tartozó kutatók évtizedeken át csupán összehasonlító vallástörténeti kontextusban vizsgálták a szent nászt, illetve, Mircea Eliade klasszikus értelmezése szerint, „az ég és a föld hierogámiájának ismétlését,”²⁵⁶ és hogy Piotr Michalowski szavaival éljek, „Frazer szelleme,” amely a 20. század számos assziriológusára hatott termékenyítő módon, „még ma is kísért”.²⁵⁷ A nász-ceremóniát termékenységi rituálénak tekintő elmélet, amely egykor kiemelkedő szerzők műveit határozta meg,²⁵⁸ újra és újra felbukkan az újabb keletű szakirodalmi írásokban is, amelyek □ csupán röviden térvén ki a szent nász aktusára □ megemlítik, hogy ennek „célja a termékenység biztosítása volt.”²⁵⁹

Ezen általános értelmezésen túl létrejöttek olyan megközelítések is, amelyek még mindig csupán magára a szexuális együttlétre fókuszáltak, de olykor kísérletet tettek arra is, hogy azt sajátosabb mezopotámiai kontextusban magyarázzák. Így William W. Hallo olvasatában az uralkodói ideológia szerves részét képező ceremónia valódi célja – természetesen a termékenység garantálásán túl – a törvényes, mi több, isteni eredetű utód nemzése.²⁶⁰ Johannes Renger szerint az aktus egyfajta beavatás, s mint ilyen, a koronázási ceremónia lényeges része a III. Ur-i dinasztia korában, hiszen – egy szintén elterjedt nézet szerint – ez tette lehetővé királyainak istenné válását.²⁶¹ Douglas R. Frayne ezzel szemben (megalkotván a mind ez idáig bizonyosan leggyakrabban támadott, a rituáléhoz kapcsolódó elméletet) az avatandó személyével – még mindig egy termékenységi rituálé keretein belül – nem az uralkodót, hanem az istennő szerepét játszó papnőt azonosítja. Egy főpaprőt (e re š - di ġ i r), aki hagyományosan az „istenség hitvese” (d a m IN) címet viselte, és akinek beiktatásáról az Ur-i és isini királyok éveik hivatalos elnevezésekor is gyakorta megemlékeztek.²⁶² Az utóbbi három elmélet természetesen több olyan preconcepciót is tartalmaz, amelyek csupán találgatáson alapulnak. Mivel értelmezéseink kizárólag irodalmi forrásokra támaszkodhatnak, olyan forrásokra, amelyek az istennel azonosított uralkodó hitvesére minden esetben „csupán” Inanaként utalnak, nincs közvetlen bizonyíték arra vonatkozóan, hogy □ amennyiben az aktust valóban eljátszották □ az istennő szerepét egy királynő vagy papnő töltötte volna be.²⁶³ E szövegek még csak arra sem utalnak, hogy e személy tulajdonképpen kiléte bármiféle jelentőséggel bírt volna, ebben a tekintetben ezért valószínűleg igazat kell adjunk Zainab Bahrának: „megszemélyesítőjének kiléte irrele-

²⁵⁶ Lásd többek közt Eliade 1974, főleg 23–27. Ezzel szemben a mezopotámiai bizonyítékok sajátos jellegéről, „konceptuális autonómiájukról” lásd Landsberger 1926.

²⁵⁷ Michalowski 2008, 33.

²⁵⁸ Frankfort 1948, 295–296, Kramer 1969, főleg 49, Jacobsen 1976, 23–47.

²⁵⁹ Bahrani 2002, 18.

²⁶⁰ Hallo 1987, kül. 48–49.

²⁶¹ Renger 1972–1975, kül. 257. Az a nézet, mely szerint az uralkodó isteni mivolta a szent nász szertartásának „eredménye”, már igen korán, Elisabeth Douglas van Buren 1944-es munkájában is felvetődött, lásd van Buren 1944, 52. Henri Frankfort az istenkirályságról írott monográfiájában a szertartást szintén a deifikáció előfeltételének tekinti, annál is inkább, mivel a szent nászról szóló szövegek keletkezésének időszaka egybeesik az istenkirályok korával, bővebben lásd Frankfort 1948, főleg 296–297.

²⁶² Frayne 1985, 14–22. E tanulmány szerint *Iddin-Dagan szent nászának himnusza* szintén Inana papnőjének beiktatási ceremóniáját írja le (id. mű, 19).

²⁶³ Az istennőt reprezentáló női főszereplő személyét illetően több feltevés is napvilágot látott. Egyesek a királynő feltételezett részvételét preferálták (lásd többek közt: Jacobsen 1976, 39), mások pedig egy „főpaprőt” tartottak a legalcalmasabbnak e szerepre, így például Kramer 1969, 79; Hallo 1987, 49; Sefati 1998, 30 és 45. Samuel Noah Kramer a papnőt később l u k u r ként specifikálja (Kramer 1969, 93), ám megjegyzendő, hogy az utóbbi címet Šulgi korától kezdve III. Ur-i dinasztia uralkodóinak (alacsonyabb rangú) feleségei is viselték, utóbbiakról bővebben lásd: Sallaberger 1999a, 182–185, illetve Weiershäuser 2008, főleg 237–240. Johannes Renger (Renger 1972–1975, 256), illetve Yitsak Sefati (Sefati 1998, 81) Inana gyakori „n u g i g” jelzője alapján az e címet viselő papnőket tekintette a legvalószínűbb résztvevőknek (utóbbiakról, illetve feltételezett kultikus szexuális tevékenységük cáfolatához lásd többek közt: Westenholz 1989, 250–260, illetve magyarul Esztári 2011, főleg 13–14).

váns, a rituális folyamat résztvevője maga az istennő”.²⁶⁴ Egyesek azonban, éppen forrásaink természete miatt, magának a megszemélyesítésnek a tényében is kételkednek, hiszen nem rendelkezünk erre vonatkozó direkt bizonyítékokkal. Fritz Rudolf Kraus számára a szent nász csupán irodalmi fikció. A rituálét – még a III. Ur-i dinasztia releváns királyhymuszait is figyelmen kívül hagyván – az isini udvari költők kreálmányának tekinti, akik bonyolult és a múltba visszavetített ideológiát alkottak azért, hogy valós tartalommal és léttel töltsék meg azt a hagyományos uralkodói címet, amelyet „Inana hitveseként” (dam ^dInana) fordíthatunk.²⁶⁵

A szent nász vizsgálata csupán Jerrold Cooper 1993-as, a témában azóta is klasszikusnak számító tanulmányával vett új irányt. Cooper volt az első, aki rámutatott, hogy egyrészt a ceremónia célja nem korlátozódik a „termékenység biztosítására”, annál jóval átfogóbb és sokrétűbb, másrészt maga a „nász” sem értelmezhető pusztán szexuális aktusként. A *copula carnalis* „földi” vonatkozásban sem csupán két személy önmagáért vagy az utódnemzésért való aktusát jelentette: a házasságokat családok kötötték, a nász, a házasság elhálása pedig a gazdasági, politikai és számos egyéb lehetséges érdek által életre hívott szövetségük megpecsételését szimbolizálta. A szent nász keretében a népe egészét képviselő uralkodó tehát szintén szövetséget kötött az istenek világával, oly módon, ahogyan azt más, földi uralkodócsaládok esetében is tette:²⁶⁶ házasságkötés révén. E szövetség- vagy házasságkötés egyaránt biztosította az istenvilág támogatását, jóindulatát és védelmét, valamint a király uralmának stabilitását, a katonai sikereket, a létbiztonságot, a jólétet – más szóval mindazt, ami által a világ, a kozmosz ideális rendje megvalósul. A termékenység természetesen szintén ide tartozik, mindennek azonban csupán egyik velejárója, lényegi ugyan, de nem kizárólagos.²⁶⁷ Ezt maga Šulgi költője is világossá teszi, midőn a nász beteljesülése után e szavakat adja a hitveséhez szóló istennő szájába:²⁶⁸

Csatában vezetőd leszek,
És fegyverhordozód a harcban,
A gyűlésben szószólód leszek,
A hódításban én leszek a szívet hevítő erő.
Te vagy a szent [...] választott pásztora,
Király, az Eanára hű gondot viselő!

Ezt követően a himnusz az uralkodói jelvényeket ecseteli, amelyekre a király méltónak találtatott (57–69. sorok), majd Inana monológja a következőképpen zárul.²⁶⁹

Szerető szívednek napjai hosszúak legyenek,
An alkotta számodra (mindezt) – vissza sose vonja!
Enlil, ki a sorsot szabta – meg ne változtassa!
Inana (ímglyen) gondoskodott róla.

²⁶⁴ Bahrani 2002, 16 és 20. Egyes nézetek szerint az istennőt valójában a szobra reprezentálhatta – ez esetben az egyesülés teljességgel szimbolikusan tekinthető, vö. Frymer-Kensky 1992, 51–53, Lapinkivi 2004, 77, illetve Vacín 2011, 204.

²⁶⁵ Kraus 1974, 249–250. Az „Inana hitvese” cím, amelyet Ur korábbi királyai is felvettek, az isini uralkodók titulárájának hagyományos eleme, Išme-Dagan korától Damiq-ilišuiig Isin összes királya viselte. A vonatkozó források rövid összefoglalásához lásd Sefati 1998, 38, 20. jegyzet.

²⁶⁶ A szent nászt a III. Ur-i dinasztia uralkodói gyakorlatából igen jól ismert dinasztikus házasságkötésekkel elsőként szintén Jerrold Cooper vetette össze, lásd Cooper 1993, 91.

²⁶⁷ Cooper 1993, főleg 91–92, vö. Steinkeller 1996, 136, illetve Pongratz-Leisten 2008, 50–51.

²⁶⁸ Šulgi X (ETCSL 2.4.2.24) 49–56. A himnusz ezen, a szent nászt megörökítő részlete Urukban, Inana szentélyében játszódik (vö. Klein 1981, 33). Miután az istennő a fentiek szerint nyilatkozott, a szöveg szerint Šulgi, áldásukat kérve, a további jelentős birodalmi istenek templomait is meglátogatta. Nem kizárt tehát, hogy a szöveg az uralkodó koronázási ceremónijához kapcsolható, vö. Renger 1972–1975, 257–258 és Vacín 2011, főleg 210. Ugyanakkor a Šulgi koronázásához jóval bizonyosabban kapcsolódó himnuszok (Šulgi F, G és P), amelyeket Luděk Vacín nem a király tulajdonképpen trónra lépéséhez, hanem a 20–21. évre tehető istenné válásához kötött, nem említenek ilyen jellegű, a ceremónia részét képező szertartást, vö. Vacín 2010, főleg 96–104.

²⁶⁹ Šulgi X (ETCSL 2.4.2.24) 70–73.

Cooper értelmezésének fényében tehát úgy tekinthetünk a szent nászra, ahogyan azt maga a sumer királyhimnuszok korpusza, és főképp ahogyan Iddin-Dagan költője is ábrázolja: állami, politikai, királyi rituáléként. Az ilyen rituálék elsődleges és mindenkori célja a királyi hatalom, pontosabban az adott uralkodó hatalmának legitimálása a szimbolikus autoritás egy olyan szintjének megteremtésével, melynek fényében e hatalom a kozmikus és az annak részét képező társadalmi rend esszenciális aspektusaként jelenik meg. Clifford Geertz szavaival éve a királykultusz királyt „alkot”: meghatározza a királyi hatalom jellegét, és egy olyan kozmikus keretet biztosít, amelyen belül a társadalmi hierarchia élén a királlyal természet- és szükségszerűnek fogható fel.²⁷⁰ Ehhez a politikai rituálék a kultúra mindennapi életében gyökerező, mindenki számára ismert és érthető szimbolikus formákat használnak. Így teremtenek kapcsolatot a királyi ceremónia és a hétköznapi élet alacsonyabb rangú ceremóniái között, és ezáltal gyakorolnak emocionális és ideológiai hatást a résztvevőkre, tehát az alattvalókra.²⁷¹ E rituálék kulcsfontosságú mozzanatai tehát egyszerre tükrözik és legitimálják a kurrens társadalmi hierarchiát,²⁷² nem pusztán kifejezői a hatalmi viszonyoknak, hanem aktívan hozzájárulnak azok megalkotásához és megerősítéséhez is.²⁷³

Mindezek alapján az a szimbolikus forma, amely a szent nász rituáléjában megjelenik, a házasság, pontosabban a házasság metaforája.²⁷⁴ Beate Pongratz-Leisten olvasatában már nem a ceremónia mikéntje a mérvadó – sőt, esszenciális célja és üzenete szempontjából valójában irreleváns, hogy valós, avagy szimbolikus szexuális aktusról, esetleg pusztán irodalmi fikcióról, egy olyan szóképről beszélhetünk-e, amely ilyen formában csupán az isini költők által teremtett ideák világában létezett. A sumer szövegek szent násza vagy, a szerencsésebb angol terminológia szerint, „szent házassága” kulturális metafora – más szavakkal: mindenki, a kultúra minden tagja számára ismert és érthető szimbolikus forma, amellyel azonosulni képes.²⁷⁵ Jelentése és üzenete minden alattvaló számára világos, rangtól, kortól és nemtől függetlenül: szövetségkötést szimbolizál, egy olyan szövetséget, amely kölcsönös kötelezettségekkel jár.²⁷⁶ Így Išme-Dagan egy himnusza szerint az uralkodót

Enlil s Ninlil kiválasztván, (Inanához) férjül adta,
Hogy az isteneknek számos templomot emeljen, hogy mindennapi ellátmányuk bőven szolgáltassa,
Hogy teraszukat megtisztítsa, trónusukat ragyogtassa,
Hogy szent étkező termeikben mézédess sör, édes nedű nap mint nap folyhasson.
Mindezt Inanára és Išme-Daganra
Enlil s Ninlil reá bízta.²⁷⁷

²⁷⁰ Geertz 1980, 102, 124 és 131.

²⁷¹ Bloch 1989, 208, illetve lásd még Catherine Bell a királyi rituálék antropológiai vizsgálatáról írott rövid összefoglalását: Bell 1997, főleg 86–87.

²⁷² Vö. Stanley J. Tambiah értelmezését, amely nagy vonalakban megegyezik March Bloch fentiekben összegzett kijelentéseivel (Tambiah 1985, főleg 155).

²⁷³ Bell 1997, 128–136.

²⁷⁴ Pongratz-Leisten 2008, 43–44.

²⁷⁵ Vö. Pongratz-Leisten 2008, 43–44 és 52, pontos fogalmi meghatározás nélkül. A „metafora” kifejezés Roman Jakobson klasszikus tanulmányának hatására (Jakobson 1956, amely a nyelvre alkalmazott „metaforát” és „metonímiát” Frazer homeopatik és átviteli mágiájának működésével vetette össze, utóbbiakról magyarul lásd Frazer 2002, 23–48) az antropológiai terminológiában is meggyökeresedett, használatáról és konnotációiról röviden lásd Tambiah 1968, főleg 189, a „kulturális metafora” kommunikáció-elméleti fogalmához pedig lásd *inter alia* Gannon 2003, 10–18.

²⁷⁶ Vö. Cooper 1993, 91.

²⁷⁷ *Išme-Dagan K* (ETCSL 2.5.4.11), 37–42. sor.

II. „Nem ember vagyok: istennő férje vagyok!”²⁷⁸ – Szent nász az istenkirályok korában

„Inana, istenerőd neki adtad: király Ő!
Amaušumgalanna csakis Teérted ragyog fel!”²⁷⁹

Világos azonban, hogy kölcsönös érdekeiknek megfelelő házasságot vagy szövetséget egyenrangú vagy közel egyenrangú felek kötnek:²⁸⁰ egy rabszolga nem veheti el gazdájának lányát, egy közember nem házasodhat be a királyi családba, egy uralkodó, még ha általa alávetett államokkal szövetkezik is, királyi vérből való feleséget vesz – *egy halandó pedig nem köthet házasságot egy istennel*.

A szent nász metaforája ennek megfelelően csupán egyetlen kultúrtörténeti korszak irodalmában jelenik meg, abban az időszakban, amelyben Sumer királyai nevüket az isteneknek kijáró determinatívummal írták – és ez, ahogyan erre már több kutató is rámutatott, nyilvánvalóan nem lehet véletlen egybeesés.²⁸¹ Valójában a szent nász szokásosan alkalmazott történeti korszakolása is szükségtelen, mivel a szertartásra vonatkozó „korai bizonyítékok”²⁸² egyike sem eléggé meggyőző ahhoz a feltételezéshez, hogy a ceremónia, illetve annak valamiféle korábbi formája már a III. Ur-i dinasztia korát megelőző időkben is létezett.²⁸³ Az ezt támogató elképzelések mind a későbbi forrásokra, azaz a III. Ur-i és az I. Isini dinasztia irodalmi szövegeire támaszkodnak, valójában tehát az isteni uralkodók ideológiáját és retorikáját vetítik vissza a távoli múltba. Ezt legvilágosabban a legismertebb „korai bizonyíték,” az Uruk-váza (1. kép) illusztrálja. A váza a modern Warka (Uruk) lelőhely Uruk III rétegéből került elő, de meg lehet, hogy még ennél is korábban keletkezett: megközelítőleg Kr. e. 3100 és 2900 közé datálható.²⁸⁴ Páratlan alkotás, amely a történelem első ismert performatív narratíváját tárja elénk, a végtelenbe örökítve a természet ciklikus megújulását, a bőség mindenkorai biztosítását – sok mindent állíthatunk a sumer művészet e korai remeke kapcsán, azt azonban, hogy a szent nász szertartásának legkorábbi bizonyítéka lenne, a legkevésbé sem. Az utóbbi értelmezés szintén „frazeri szellemben” született,²⁸⁵ és a mai napig dívik,²⁸⁶ annak ellenére,

²⁷⁸ (um-ma) lu₂ nu-me-en dam diġir-ra-me-en: *Dumuzi álma* (ETCSL 1.4.3), 206. sor, Komoróczy Géza fordítása, lásd Komoróczy 1983, 233.

²⁷⁹ *Tigi Inanához* (*Inana E*, ETCSL 4.07.5), 21–22. sor.

²⁸⁰ Vö. Pongratz-Leisten 2008, 51, további irodalommal.

²⁸¹ Hallo 1987, valamint Cooper 1993, 86, 38. jegyzet, Black et al. 2006, 89, és Vacín 2011, 210.

²⁸² Jerrold Cooper korszakolását alkalmazva, lásd Cooper 1993, 82–84.

²⁸³ Ahogyan erre utóbb Cooper is rámutat, Cooper 1993, 84. A szertartás korai gyakorlatára vonatkozó bizonyítékok közül az *Enmerkar és Ensuġirana* (ETCSL 1.8.2.4) című mű anakronisztikus vonásai kapcsán lásd alább az 57. jegyzetet. A további „korai bizonyítékok” nem egyebek pusztá uralkodói címeinél. Mesanepadát, az I. Ur-i dinasztia első uralkodóját (Kr. e. 26. század) egy pecsétfelirata a „nugig hitveseként” (dam nu-gig) tünteti fel, ahol a nugig minden bizonnyal Inana jelzőjeként értelmezhető (Cooper 1986, 98, Ur 5.2, 3. sor. Vö. Cooper 1993, 83, illetve Collon 1987, 123–124, 522. ábra, a nugig jelző kapcsán pedig vö. Zgoll 1997, főleg 182, illetve magyarul: Esztári 2011, 11 a 29. jegyzettel). A lagasi Eanatum (Kr. e. 25. század) híres Keselyű-sztéléje az uralkodót „Inana szeretett hitvesének” (dam ki-a ġ₂ Inana) nevezi (Steible 1982, Ean. 1. Rv. Vi, 8–9, vö. *inter alia* Renger 1972–1975, 258, valamint Westenholz 2000, 82), a tágabb kontextus tükrében azonban Eanatum „Lugal-URUxKAR₂, Inana szeretett férjének kedvelt társa/barátja” is lehetett – tehát olyan uralkodó, akit Dumuzi/Amaušumgalanna, Inana isteni hitvese (is) kedvelt. Az utóbbi értelmezést támogatta többek közt William W. Hallo (Hallo 1987, 51), illetve Burkhardt Kienast (Kienast 1990, 199) is. Az utóbbi megnevezések eredendően kora dinasztikus uruki főpapi címnek tekinthetőek: az en-ek hagyományosan az általuk szolgált istenség „hitvesei,” azt azonban, hogy e szimbolikus státus magával vonta-e a szent nász vagy egy ahhoz hasonló rituálé gyakorlatát, lehetetlen megállapítani, vö. Steinkeller 1996, 117–120, ill. Westenholz 2000, 77–78.

²⁸⁴ Fizikai jellemzőinek egyik legutóbbi, részletes leírásához, illetve ábrázolásának performatív narratívaként való értelmezéséhez lásd: Bahrani 2002, 16–22, a korábbi irodalom felsorolásával.

²⁸⁵ Jacobsen 1976, 65.

²⁸⁶ Így például a vázáról írott egyik legutóbbi tanulmányban Zainab Bahrani mondhatni fenntartás nélkül fogadja el (lásd Bahrani 2002, 18, noha röviden megemlékezik az ezzel ellentétes nézetekről is, lásd uo., 19, a 11. jegyzettel), és hasonlóan tesz Krystyna Szarzyńska is (Szarzyńska 2000, 67–68), midőn az istennő korai ábrázolásait elemzi.

hogy amennyiben objektíven, a termékenységi rituálék és a későbbi szent nász ábrázolásainak bűvköréből kilépve vizsgáljuk, a tulajdonképpeni ábrázoláson semmi egyebet nem látunk, mint egy uruki szakrális uralkodót (e n), aki áldozatot mutat be Inana istennőnek, így garantálva népe és városa jólétét. A jelenetek központi témája valóban a termékenység, amely, mint említettük, létkérdés az agrártársadalmak számára, a kultikus cselekedeteket megjelenítő regiszternek azonban egyetlen eleme sem utal az e n Inanával beteljesülő házasságára vagy szexuális aktusára.²⁸⁷ Az uruki papkirály, aki megközelítőleg 1000(!) évvel a szent nászra világosan utaló művek korszaka előtt élt, az Uruk-váza ábrázolása alapján az isteni jóindulatból fakadó bőséget a lehető leginkább hagyományos módon: városa legjelentősebb istennőjének ellátása révén biztosította.

A mindenkori mezopotámiai uralkodó egyik leglényegesebb, itt is megjelenő kötelessége tehát az, hogy közvetítő szerepet töltsön be az istenek és a halandók világa között. Továbbá a mindenkori mezopotámiai uralkodó a hatalmi gyakorlat egy jól ismert és általános metaforája szerint pásztor: más szavakkal csupán megbízott, aki vigyázza, irányítja a nyáját. A hatalom forrásai, a nyáj valódi gazdái az istenek. A két kategória közötti éles határvonal a háromezer évnek csupán egyetlen, relatíve rövid időszakában mosódott el: abban a mintegy két évszázadban, amit jelen tanulmány elején az „istenkirályok korának” neveztünk, az egyetlen olyan időszakban, melynek irodalmában a szent nász metaforája is élénk táruul. De hogyan is viszonyul e korszak a mezopotámiai kronológia történeti idejéhez?

Jelen tanulmány az „istenkirályok kora” megnevezéssel a III. Ur-i dinasztia és utódállama, az isini királyság fennállásának periódusát,²⁸⁸ a Šulgi (Kr. e. 2094–2047) uralmának második felétől Isin Larsa általi megdöntéséig tartó, majd két évszázadot felölelő időszakot illeti.²⁸⁹ Az istenkirályság „valódi”, azaz az élő uralkodó világosan kimutatható kultusza által fémjelzett időszaka természetesen ennél jóval rövidebb, és valójában a III. Ur-i dinasztia birodalmának széthullásával zárult. Isin urai feltehetően már csupán titulátúrájuk szerint voltak istenek, nem részesültek valódi kultikus tiszteletben.²⁹⁰ Történeti formájában tehát az istenkirályság relatíve illékony jelenség, rövidke epizód csupán a királyi hatalom mintegy három évezredet felölelő mezopotámiai történetében.²⁹¹ Jelentőségét – jórészt ismét Frazer munkájának, jórészt pedig az isini uralkodók valóban sikeres propagandájának köszönhetően – sokáig nagyban túlbecsülték,²⁹² hiszen a korai nézetek ellenére a legkevésbé sem vethető össze a hatalomgyakorlás ezen módjának „klasszikus,” egyiptomi hagyományával: e 60–70 éves időszak rituáléit nem szentesítették hosszú évszázadok, és természetszerűleg ideológiája sem építkezhetett a távoli múltban gyökerező *valós* tradícióra.²⁹³ Más a helyzet azonban, ha az istenkirályság intézményét az uralkodói ideológia és az ezt közvetítő királyfeliratok, illetve irodalmi szövegek tükrében vizsgáljuk. E források szemszögéből nézve e korszak nem akkor hanyatlott le, amikor „az isteni Kindattu”²⁹⁴ legyőzte és rabláncon Anšanba hurcolta Ur utolsó királyát,

²⁸⁷ Vö. Sweet 1994, 89–92.

²⁸⁸ Ahogy Šulgi és utódai, úgy az isini uralkodóház minden egyest tagja is istenné lett, illetve használta felirataiban az isten-determinatívumot, Išbi-Errától (Kr. e. 2017–1985) egészen Damiq-ilīšu (Kr. e. 1816–1794) koráig. Larsa királyai közül ugyanez viszont csupán az Ur-i birodalom hagyományaira támaszkodni kívánó Sūmū-El (Kr. e. 1894–1866) és utódja, Nūr-Adad (Kr. e. 1865–1850), továbbá az utolsó uralkodók, I. Rīm-Sîn (Kr. e. 1822–1763, uralma 22. évtől) és II. Rīm-Sîn (Kr. e. 1762–1740) esetében mondható el. Az említett larsai királyok uralmáról bővebben lásd Fitzgerald 2002, 72–112, illetve 138–155.

²⁸⁹ Az utóbbi időszak jelentős történeti eseményeinek rövid összefoglalását lásd Charpin 2004, 60–73.

²⁹⁰ A legtöbb tanulmány a rövidebb, a történeti időintervallummal számol, így például Piotr Michalowski számára az istenkirályok korának Ur utolsó királyja, az isteni Ibī-Suen (Kr. e. 2028–2004) „az isteni Kindattu általi legyőztése” vetett véget, lásd Michalowski 2008, 39–40. Eszerint a „valódi” istenkirályság időszaka nem jelent többet 60–70 évnél.

²⁹¹ Cooper 2008, 261–264.

²⁹² Vö. Michalowski 2008, 33.

²⁹³ Vö. Bernbeck 2008, 157.

²⁹⁴ A III. Ur-i dinasztia uralkodóinak kortársai, a Sumertől keletre, a mai Irán területén uralkodó ún. Šimaški-dinasztia első négy királyja (valójában nem egymás után, hanem részben egy időben regnáló uralkodókról beszélhetünk az állam vagy konföderáció különböző szektorainak élén, lásd Michalowski 2008, 39) nevét olykor szintén istennévként tüntették fel saját feliratai, illetve egyes évnevek és pecsétek, lásd uo. E „hegyvidéki istenkirályság” gyakorlatáról, helyi

az isteni Ib-bi-Suen (Kr. e. 2028–2004)”,²⁹⁵ hanem, túlélvén e megrázkódtatást, századokban mérhető. Az irodalmi művek és az uralkodók titulaturái Šulgi uralmának második felétől egészen Isin I Rīm-Sîn (Kr. e. 1822–1763) általi meghódításáig²⁹⁶ egy élő és folytatólagos istenkirályság tradícióját tárják elénk. Mivel a jelen vizsgálat számára éppen az intézmény ezen, irodalmi művekben ábrázolt *szimbolikus rendszere*, annak működése és fennállása a mérvadó, a deifikáció valós kultikus gyakorlata esetünkben szintén irreleváns, hiszen már a determinatívum puszta használata is világos ideológiai üzenetet hordoz. Felirataik és irodalmi szövegeik tükrében az isini uralkodók ugyanolyan istenek, mint Ur korábbi királyai, emberfeletti voltak egy töretlen és élő hagyomány részét képezni, egészen addig, amíg a történeti körülmények ezt lehetővé tették számukra: azaz egészen az isini királyság végnapjáig. Nekünk pedig, akik a szent nászt elsődlegesen a sumer királyi ideológia irodalmi művek által tükrözött és formált saját, *szimbolikus világában* vizsgáljuk, időbeli határainkat szintén e világ időszámításához kell igazítsuk: ennek megfelelően a hosszabb időintervallummal kell számolnunk.

A folyamközi istenkirályság – szimbolikus és valós formájában egyaránt – egy további jelentős aspektusában különbözött az uralkodó deifikációjának imént említett egyiptomi hagyományától: a mezopotámiai királyok sohasem emelkedtek a nagy, az állami istenek közé. Az első istenné lett uralkodó, az akkád Narām-Sîn (Kr. e. 2254–2218) saját feliratának tanúsága szerint csupán Akkád/Agade városának *egyik* helyi istensége lett, templomot is csupán itt építtetett²⁹⁷ – az uralma derekán bevezetett újszerű ideológia őt magát pedig csak röviddel élte túl, fia és utódja, Šar-kalī-šarri (Kr. e. 2217–2193) hamarosan még az isten-determinatívum használatától is eltekintett.²⁹⁸ Az élő király kultuszát újfent és jóval sikeresebb kimenetellel bevezető Šulgi tehát nem támaszkodhatott az intézmény hagyományának szilárd történeti pilléreire. Természetesen „minden kultusz közül az ősöké a leginkább legitim”,²⁹⁹ ezért Šulgi és közvetlen utódai, hűen ezen örök igazsághoz, sajátos legitimációs stratégiát választottak, és egy saját, a dinasztijuk jogszerű hatalomgyakorlását igazoló történelmet, egyfajta dinasztikus mitológiát alkottak meg. Ennek keretében Ur-Namma koronájának örökösei, akik feltehetően valóban rokoni kapcsolatban álltak az uruki Utu-hegállal (Kr. e. 2123–2113),³⁰⁰ Uruk első királyi házának legendás uralkodóitól eredeztették dinasztijukat, és őket tüntették fel hatalmuk egyik lényeges forrásaként: mint az „Uruk királya” cím legitim viselői, himnuszai szerint „Gilgameš testvérei,” „Ninsun istennő gyermekei,” valamint a szintén Urukhoz kötődő Dumuzi megtestesítőiként „Geštinanna fivérei” voltak.³⁰¹ A III. Ur-i dinasztia korában született, illetve feldolgozott irodalmi művek, amelyek mitologizált őseik, az uruki kultúrhéroszok nagy tetteiről emlékeznek meg, azt is világossá teszik, hogy már e legendás uruki királyok is istenségek voltak – egyébiránt olyan istenségek, akik a szent nász szertartását is gyakorolták.³⁰² E heroikus

kulturális jelentőségéről és jelentéseiről semmit sem tudunk, ezért kialakulását leggyakrabban az Ur-i királyok istenné válásra tett szimbolikus válaszlépésként értelmezik, lásd Michalowski, id. mű, 40.

²⁹⁵ Michalowski 2008, 40.

²⁹⁶ Az utóbbi eseményről bővebben lásd Fitzgerald 2002, főleg 144.

²⁹⁷ A Bāse-*kī*-szobortalapzat felirata alapján (Farber 1983, 68–69, illetve Frayne 1993, 113–114, Narām-Sîn E2.1.4.10, főleg 49–57. sorok).

²⁹⁸ Westenholz 1999, 55–56, vö. Sazonov 2007, főleg 338 (Šar-kalī-šarri feliratos emlékeinek vizsgálatával).

²⁹⁹ Ernst Renan örök érvényű, 1882-es megállapítása alapján, újabb kiadását lásd Renan 1990, 19.

³⁰⁰ Lásd többek közt: Cooper 1993b, 20, a 43. jegyzettel, Michalowski 2008 35 és Vacín 2011, 15 és 207.

³⁰¹ Lásd *inter alia* Klein 1976, 271, Sallaberger 1999a, 209. Az uruki uralkodókkal és istenségekkel való rokoni kapcsolat, a III. Ur-i dinasztia „uruki mitológiájának” kifejeződéseiről és ideológiai háttéréről bővebben lásd Vacín 2011, főleg 210, újabban és részletesebben pedig Woods 2012.

³⁰² Az Ur-i királyság ezen „pszeudo-történeti” aspektusáról újabban lásd Gwendolyn Leick kiváló összefoglalását: Leick 1994, 106–108, illetve Steinkeller 1996, főleg 130. Ebben a kontextusban a főpapként (e n) fellépő király és Inana násza az uruki uralkodók és istennőjük hagyományos (intim) kapcsolatának újra-értelmezéseként is felfogható. Az utóbbi kapcsolatot főleg az Uruk legendás királya, Enmerkar (Kr. e. 28. század) tetteit elbeszélő epikus ciklus *Enmerkar és Ensuhgirana* című darabja hangsúlyozza, e történet szerint ugyanis az uruki kultúrhérosz Ensuhgiranával, a mesés Aratta uralkodójával versengett Inana istennő hitvesi kegyeiért, utóbb el is nyervén azokat. Az *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4) egyes releváns sorait lásd alább, kiadásához és értelmezéséhez lásd Berlin 1979, valamint Vanstiphout 2003, 23–48, rövid, magyar nyelvű tartalmi összefoglalását pedig: Komoróczy 1979, 53–55. Ezen, a

uralkodókat, noha a későbbiekben rendelkezhetek saját kultusszal, esetleg saját kultikus személyzettel,³⁰³ válhatott belőlük alvilági bíró, ahogyan Gilgamešből (vagy később Ur-Nammából, akit utólag szintén deifikál az irodalmi hagyomány), mégsem sorolhatjuk a pantheon nagy istenei közé. Uruk kultúrhéroszai félistenek csupán, és ennek megfelelően utódaik, az Ur-i uralkodók is az alacsonyabb rangú istenségek státusával bírtak: habár régészeti és szöveges forrásaink szerint tiszteletükre templomokat is emeltek, ezek számban, méretben és jelentőségben sem közelítették meg a pantheon jelentősebb tagjainak kultushelyeit.³⁰⁴ Esetenként a kultuszukat még életük folyamán ápoló papság létéről is értesülünk, az ilyen utalások azonban szórványosak, számuk elenyésző.³⁰⁵ Tudjuk, hogy halála után Šulgi és az isini Išbi-Erra is az „égbe szállott fel”,³⁰⁶ sohasem emelkedtek azonban a nagy, a kozmosz rendjét alkotó és irányító istenek közé. Ugyanakkor viszont sajátos létállapotuk révén közelebb kerültek hozzájuk – olyannyira közel, hogy a velük való kommunikációnak egy új formája nyílt meg előttük: bizonyos, meghatározott alkalmakkor közvetlenül is érintkezhetek velük.

A szent nász szertartása éppen ilyen alkalmat jelentett. Természetesen az utóbbiak fényében újfent meg kell vizsgálnunk a kérdést: vajon az említett királyok valóban a ceremónia révén és folyamán váltak volna istenné, pontosabban isteni természetűvé,³⁰⁷ tehát a szent nászt egyfajta beavatásként kellene értelmeznünk? Vagy ennek éppen a fordítottja igaz, és a nász már a kezdetektől egyenrangú, vagy *közel egyenrangú* felek között teljesedett be? A legrövidebb és leginkább egyértelmű választ hagyjuk Iddin-Dagan költőjére, aki a himnusz 172. sorában, miután az istennő számára egy trónust emeltek, azt írja: „a király, *egy isten*, szentélyében vele együtt foglal helyet.”³⁰⁸ E kijelentés a tulajdonképpeni nász-ceremónia előkészületeinek megkezdése, az istennő ágyának felállítása előtt hangzik el, a szöveg beosztása szerint tizenöt sorral azelőtt, hogy Iddin-Dagan és Inana egyesüléséről olvashatunk. Az uralkodó eszerint itt nem úgy cselekszik, „mintha isten volna”,³⁰⁹ vagy éppen azért, hogy isten legyen, a *di ġir-am₃* kifejezés egyszerű, világos és ennyit tesz: „ő egy isten”. Nem azáltal lett istenné, hogy a nász folytán létállapota megváltozott, más szóval, hogy az istennő „beavatta”: isten volt már a szertartás előtt is, és éppen *ez tette lehetővé*, hogy közvetlen kapcsolatba, vagy ha úgy tetszik, házasságra lépjen Inanával. Ha hűek szeretnénk maradni a Pongratz-Leisten által alkalmazott terminológiához, úgy is fogalmazhatunk, az istenkirályság az a kizárólagos (kozmosz) szimbólumrendszer, amely életre hívhatta a szent nász metaforáját, és amelyben az létjogosultságot nyerhetett.

III. Ur-i dinasztia korában írásba foglalt művel szemben az Enmerkar fiához, Lugalbandához kapcsolódó, Kr. e. 2500 körülre datálható, Abū Šalābīhből származó történetben viszont Inana istennő maga jelenti ki, hogy nem volt, és nincsen hitvese (Wilcke 1989, 563, az Abū Šalābīhből származó irodalmi szövegek kapcsán magyarul lásd még Komoróczy 1979, 65). Enmerkar és Inana násza tehát nem része az irodalmi hagyomány korai rétegeinek, sokkal inkább az Ur-i királyok ideológiájának a távoli múltba, a mítikus időbe való visszavetítésének tűnik.

³⁰³ Lugalbanda és Gilgameš kultuszáról újabban lásd: Woods 2012, 79.

³⁰⁴ Az egyetlen, régészetileg is azonosított szentély, ahol a III. Ur-i dinasztia egy tagjának bizonyosan még életében is gyakorolták kultuszát, a birodalom perifériájáról, Ešnunna városából ismert Šū-Sîn templom, lásd Frankfort–Lloyd–Jacobsen 1940, 9–42, újabban pedig Clemens Reichel rövid összefoglalását: Reichel 2008, 134–138. Mindez feltehetően nem a felfedezés esetlegességének eredménye, az ékirásos források is relatíve kevés, az élő királynak szentelt templomról számolnak be, vö. Sallaberger 1999, 154 és Reichel 2008, 133 (a 7.2. ábrával, amelyen az említett templomok földrajzi eloszlása látható), valamint Vacín 2011, 218 (Šulgi templomai kapcsán).

³⁰⁵ Wilcke 1974, 180, Birsch 2006, 165, valamint Vacín 2011, 219–220 (Šulgi kultuszáról). Nicole Birsch tanulmánya egyébiránt az első valódi bizonyítékát prezentálja egy *élő* uralkodót szolgáló papnő tulajdonképpeni létének (Šāt-^dŠū-Suen, a király *e re š-di ġir* papnője, akinek neve egy, az uralkodó harmadik évére keltezhető adminisztratív dokumentumból ismert: KM 89100, kiadását lásd Birsch 2006, 166–167). A III. Ur-i dinasztia királyainak kultuszáról, annak általános, számunkra ismeretes jellemzőiről lásd elsősorban Walther Sallaberger rövid összefoglalását: Sallaberger 1999a, 153–154.

³⁰⁶ *a n-na b a-a-e d₃-da*. Šulgi égbe emelkedése kapcsán lásd: Wilcke 1988, ugyanezen jelenségről az isini Išbi-Erra esetében pedig: Steinkeller 1992.

³⁰⁷ Renger 1972–1975, főleg 257.

³⁰⁸ *lugal di ġir-am₃ šag₄-bi-a mu-un-da-an-til₃* (ETCSL 2.5.3.1, 172. sor).

³⁰⁹ Ahogyan azt Piotr Michalowski értelmezi, lásd Michalowski 2008, 40, a 16. jegyzettel.

A ceremónia tehát nem a király istenné válásáról szól, ezt, mint láttuk, tényként ábrázolják (noha olyan tényként, amit maga a rituálé folyamata is igazol, és amihez ezáltal ideológiát is teremt). A szertartásnak a himnuszok által kifejezett és közvetített üzenete abban rejlik, hogy a király, *azáltal, hogy maga is isten*, vagy talán pontosabb, ha azt mondjuk, isteni természetű, *egy új életre keltett uruki mitológia központi alakja*, beléphet az istennő hálószobájába, és megpecsételheti, megerősítheti vele az általa képviselt nép és az égiek szövetségét, annak minden jótékony velejárójával együtt. Röviden tehát, a ceremónia leírása azt mutatja meg, hogy az uralkodó isteni mivolta milyen előnyöket biztosít az állam, a közösség számára. Világossá teszi továbbá, hogy ugyanennek következtében ő maga közvetlenül is kommunikálhat Inanával, illetve rajta keresztül a nagy istenekkel. Azon kijelentések ugyanis, melyeket gyakorta Inana „áldásának” neveznek, és amelyek rendre az aktus beteljesülése után, a nászágyn hangzanak el, valójában a kozmikus rend urainak a király uralmára vonatkozó döntéseit, kinyilatkoztatását tartalmazzák, melyet az istennő közvetít. Mivel ez utóbbiról királyhymuszokban olvasunk, értelemszerű, hogy a kinyilatkoztatás csakis pozitív, kedvező, helyeslő lehet – egy, a propaganda hangján szóló szövegben az égiek csakis az „áldásukat” adhatják.³¹⁰ A lényeg azonban változatlan: az uralkodó, aki hagyományosan közvetítői szerepet tölt be az istenvilág és a lét evilági szférája közt, átlépve a kettő közötti határt, részesül a tudásban, amely a köznapi halandó előtt rejtve marad:³¹¹ megismeri a nagy istenek akaratát, tervét anélkül, hogy előjeleket fürkészne, jóslatot kérne, vagy ominózus álmokra várna. Hiszen, miután szeretkezik vele, és ezáltal mintegy szentesíti kettejük kapcsolatát, közvetlenül kommunikálhat Inanával, azzal az Inanával, aki az égiek mindenkor, első számú szószólója. **Pontosan erről üzen, sőt, minden modern értelmezésnél szebben fejezi ki ezt Enmerkarnak, Uruk legendás királyának a már említett *Enmerkar és Ensuhgirana* című eposzban³¹² olvasható kijelentése:**

(Aratta ura) találkozhat Inanával álomban, az éjszakában,
De Inanával, fénylő ölen szót váltani én fogok!³¹³
(És bár) együtt lehet Inanával az arattai Lazúr-házban,
Óvele, ha az égből leszáll, együtt élni én fogok!³¹⁴

III. Iddin-Dagan szent nászának ünnepe: a rituális kontextus

„És a királyt, Amaušumgalannát, ki kedves a szívednek,
mint a felkelő Napot, áldják mind a népek.”³¹⁵

³¹⁰ Beate Pongratz-Leisten már említett tanulmányában (Pongratz-Leisten 2008) elsődlegesen a nász ezen, verbális aspektusára koncentrált. Az Inana által kinyilatkoztatott isteni áldás jelentőségére egyébiránt korábban már Yitschak Sefati is felhívta a figyelmet (Sefati 1998, 48–49).

³¹¹ „Tudás” alatt természetesen nem valamiféle beavatás által megismerhető titkos tanítást értünk. Ezt fontos leszögeznünk, mivel egyes kutatók feltételezése szerint bizonyos homályos utalások alapján detektálható egy Inana/Ištar istennőhöz kapcsolható mezopotámiai „misztériumkultusz” léte, lásd Parpola 1997, xxxiv; Westenholz 1998. Az utóbbi feltételezés részletes cáfolatát lásd Pongratz-Leisten 2008, 60–63. Az isteni „tudás, titok” (*niširti ilāni*) a prófécia kontextusában nem valamiféle ezoterikus tanra vagy tapasztalásra, hanem az istenek döntésére, az általuk megszabott sorsra vonatkozik. Utóbbi szokásosan szintén Inana/Ištar istennő tárta föl az uralkodó előtt, vö. Ištar-Kitītum II. Ibalpielhez (Kr. e. 1779–1765), Ešnunna királyához szóló kijelentését: „Az istenek titkai ismertek előttem. Mivelhogy az ajkad elhívta a nevem, feltárom előtted egytől egyig az istenek titkait!” (FLP 1674, 3–8. sor, a szöveg kiadását lásd: Ellis 1987, a fordításhoz vö: Pongratz-Leisten 2003, 157–158). A prófécia tehát, csakúgy, mint a *divinatio* további fajtái, az istenek által meghozott döntések, ítéletek megismerését tette lehetővé, az uralkodó azonban az isteni szférával folytatott kommunikáció ezen formáiban minderről közvetve, közvetítők révén értesült. A szent nász esetében viszont (az irodalmi ábrázolás szerint) e „tudásból” a közvetlen érintkezés révén és folyamán direkt, a saját és népe sorsáról való kinyilatkoztatás formájában részesült.

³¹² Berlin 1979, 40; Leick 1994, 107–108; valamint Sefati 1998, 31.

³¹³ *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4) 31–32. sor (vö: 62–63. sor), átírásához és fordításához lásd még: Vanstiphout 2003, 30–33, valamint Black et. al 2006, 5.

³¹⁴ *Enmerkar és Ensuhgirana* (ETCSL 1.8.2.4), 78–79. sor, vö. Vanstiphout 2003, 32–33, Black et. al 2006, 6. Az eposz idézett részleteihez vö. továbbá Jerrold Cooper megjegyzéseit: Cooper 1993, 82–83.

A szövetség és az istenek világával való közvetlen kapcsolat és kommunikáció tehát azáltal jöhetett létre, hogy (a metafora szerint) a király, mint isten, megszemélyesítve Inana isteni hitvesét, a pásztor Dumuzit, az aktus időtartamára átlépte a halandók és az égiek világa közt húzódó határvonalat. Mindez azonban nem jelenti, hogy az uralkodó maga is alapvetően „liminális alak” lenne.³¹⁶ A liminalitás, a köztes állapot esszenciája ugyanis a rendellenesség, a normáktól való eltérés, éppen ezért nem állandósulhat egy olyan személy esetében, mint a kozmikus rendet képviselő és fenntartó uralkodó.³¹⁷ Az átmenetiség tehát mindenképpen időszakos, és időről időre, ha tetszik, újra és újra elő kell idézni – éppen úgy, ahogyan azt Iddin-Dagan himnuszának leginkább hangsúlyos és a modern kutatók által is leggyakrabban kiemelt mozzanatai sugallják.

Iddin-Dagan szent nászának himnuszát joggal tekinthetjük a szertartás valóságosságát alátámasztó leglényegesebb bizonyítéknak. Feltehetően valós kultikus eseményeket ábrázol, vagy legalábbis ilyenekre támaszkodik, nem csupán azért, mert beszámolója részletes és életszerű, hanem mivel az általa bemutatott rituálé több tekintetben is hasonlóságot mutat más, irodalmi szövegekből, illetve tulajdonképpen rítusleírásokból is ismert, Inana/Ištar kultuszához köthető szertartásokkal.³¹⁸ Noha a bevezetőben „implicit rituáléként” határoztuk meg, a szöveg természetesen nem azzal a céllal íródott, hogy a szertartás teljes liturgiáját és hiteles képét örökítse meg, azaz olyan leírást adjon, amely ezek pontos rekonstrukcióját is lehetővé teszi. A költő a többnapos ceremóniának csupán bizonyos részleteit emelte ki, olyan részleteket, amelyek kidomborítását ideológiai szempontból lényegesnek tartotta. Ennek szellemében a mű tekintélyes része az ünnepség nyilvános eseményeiről számol be, amelyek a tulajdonképpen nász beteljesülése előtt játszódtak – azaz az utóbbi közvetlen, rituális kontextusaként értelmezhetőek –, kiemelt hangsúlyt fektetve az istennő tiszteletére rendezett, „karneválokat idéző” processzióra.³¹⁹ Elsődlegesen ezért mi is e mozzanatokra koncentrálunk, mivel részletes, alább idézett leírásuk a rituálé folyamatának és működésének elemzését, illetve megértését is lehetővé teszi. A processzió itt körvonalazódó szimbolikája egyúttal arra is rámutathat, hogy – azon egyértelmű okokon túl, hogy mint „égi úrnő”, a panteon leghatalmasabb női tagja, illetve a legendás és a mindenkor uruki uralkodók patrónája és hitvese –, miért éppen Inana volt kivételesen, sőt minden istennők közül egyedül alkalmas arra, hogy betölthesse az isteni ara szerepét.

35 Az ezüst algar hárfát³²⁰ érte szólaltatják,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
A szent ub₃ és lilis dobát érte szólaltatják,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
40 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
A szent balağ és lilis dobát csak öneki verik,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.³²¹

³¹⁵ *Tigi Inanához* (*Inana E*, ETCSL 4.07.5), 49. sor.

³¹⁶ Vö. Michalowski 2008, 41.

³¹⁷ E lényeges észrevételért Dr. Kalla Gábornak tartozom köszönettel. A liminális állapotú, és ebből fakadóan természetfeletti erővel felruházott, tisztelt vagy rettegett tárgyakról és személyekről lásd első sorban Mary Douglas klasszikus összefoglaló munkáját: Douglas 1966, illetve Turner 1969, főleg 95.

³¹⁸ Az explicit rituálék közül elsődlegesen egy Mária városából származó óbabilóni kori leírás emelendő ki, ami feltehetően egy megtisztító-szertartás liturgiáját tárja elénk, lásd Groneberg 1997, 146–148. Az utóbbi szertartás folyamán az uru₂-am₃-ma-ir-ra-bi című balağ-kompozíció (siratóének) egyes részleteit is recitálták (a szöveg kiadását lásd: Volk 1989), ez utóbbi, a fennmaradt táblái alapján szintén több tekintetben párhuzamba állítható az Iddin-Dagan himnusz ünnepségének leírásával, lásd Groneberg 1997, 138, 142 és 148–149. Noha az uru₂-am₃-ma-ir-ra-bi szövegének töredéke csupán első évezredi kétnyelvű másolatok formájában maradt ránk, a kompozíció, ahogyan azt a Mária-rituálé is világossá teszi, eredeti formájában szintén az óbabilóni kor szellemi terméke, vö. Volk 1989, 16–20. A további releváns (implicit) Inana/Ištar rituálék kapcsán lásd Brigitte Groneberg összefoglalását: Groneberg 1997, 137–150.

³¹⁹ A himnuszban ábrázolt szertartás nyilvános, népünnepi, illetve karneváli jellegéről lásd Komoróczy 1982, 157, Cooper 1993, főleg 81 és 91; Jones 2003, 292; Böck 2004, főleg 33.

³²⁰ A szövegrészben megjelenő hangszerek értelmezéséhez vö. Groneberg 1997, 139 és 147, illetve Cooper 2006, főleg 41, további hivatkozásokkal.

³²¹ Egyes kéziratok a 42. sort a következőképpen bővítik ki: „Fenségében, nagyságában, ahogyan méltó mindenek felett, és ahogyan alkonyatkor tündöklőn lép elő”, lásd: ETCSL2.5.3.1 42A–42C sorok.

- Sîn hatalmas leányát, Inanát éltetem!
Harmadik kiru gu 322
- 45 A sa ġ-ur-sa ġok rivalgása érette dübörög,³²²
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Tarkójuk színes szalaggal az Ő kedvére ékítik,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Testükben az istenség jegyeit hordozzák,³²⁴
- 50 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Az igaz ember³²⁵ s a büszke úrnő, a legelső nagyasszony,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
És kik oldalukon dermesztő bala ġ dobót vernek,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 55 A harci erő övét magukra felöltve
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
A harci erő lándzsáját kezükbe ragadják,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- Negyedik kirugu.
- 60 Jobb oldalukra férfiúi viseletet öltvén,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
Bal oldalukon asszonyi ruhákat viselnek,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.

³²² Az egyes szakaszokat elválasztó sumer ki-ru-gu₂ kifejezés „letérdelés, meghajlás” jelentéssel bír, vö. Reisman 1973, 192–193; Ludwig 1990, 30–32; Böck 2004, 27, további hivatkozásokkal. A ru-gu₂ ige az akkád *mahāru*nak feleltethető meg, amely többek közt „egy istenséghez imádkozni, egy istenséget megközelíteni” jelentésekkel is bírhat, lásd CAD M/I 59, 61 és 67–68 (sub. *mahāru*), így nem kizárt, hogy, ahogyan utóbb Barbara Böck is javasolta, valóban a processzió állomásaira utal, vö. Böck 2004, 27. A *terminus technicus* teljesen bizonyos értelmezésének hiányában azonban a fenti fordítás, az ETCSL szövegének megfelelően eredeti, sumer formájában közli a kifejezést.

³²³ A fordítás ezen a helyen nagymértékben eltér a korábbi értelmezésektől, amelyek szerint a sor „A férfi-prostituáltak hajkoronájuk (?)^{sic} öltötte fésülik(?)^{sic}” jelentéssel bírna, vö. Reisman 1973, 187, illetve Black et al. 2006, 264 (Reisman fordításának szó szerinti átvételével). Daniel Reisman megjegyzése szerint a kérdéses muš₂/suh dub-dub ige pontos jelentése nem világos, de feltehetően a hajviselet elkészítésével, illetve a fésülködéssel hozható kapcsolatba, lásd: Reisman 1973, 194. Az értelmezés nem mentes a feltételezett és valóban szuggesztív kultúrtörténeti párhuzamok sugallatától sem, hiszen Kybelé és Attis papjainak, az Inana kultikus személyzetével gyakorta összehasonlított *gallin*ak híres ókori leírásai rendszerint pontosan így, nőies hajviseletük említésével kezdődnek, vö. Roscoe 1996, 192–202, további hivatkozásokkal.

A muš₂/suh kifejezés azonban egy (gyászos) felkiáltásra is utalhat, amely éppen az itt is megjelenő lilis és ub₃ dobok keltette hanghoz volt hasonlatos, vö. Sallaberger 2006, 459. E kontextusban a dub ige alapvető jelentésében („remegni, dübörögni”, vö. ePSD sub. dub) is értelmet nyer, a fenti fordítás ezért ezt az értelmezést részesíti előnyben.

³²⁴ kuš nam-di ġir-ra su-bi-a mu-un-ġal₂. Vö. az ETCSL szigorúan szó szerinti fordítását: „az isteni státus bőrébe(?) öltözve(?)” („clothed (?) in the leather (?) of divinity”), amely a kuš szó leggyakoribb, általános jelentését alkalmazza: „bőr” (lásd ePSD sub. kuš). Ugyanezen fordításhoz lásd: Maul 1992, 169, 40. jegyzet), illetve vö. Daniel Reisman hasonló interpretációját (Reisman 1973, 187): „Testükre az isteni státus ruházatát öltik” (*They place upon their bodies the cloak of divinity*), amely szerint tehát a kuš nam-di ġir-ra egy ruhadarab lehetne. Azonban, mivel a ġal₂ ige nem utal sem öltözködésre, sem pedig fel/ráhelyezésre, hanem egyszerűen annyit tesz: „van,” az ilyen értelmezések kétségesek., ahogyan erre már Gwendolyn Leick is rámutatott (Leick 1994, 290, 1. jegyzet). Ugyanakkor a kontextusban nehezen értelmezhető kuš kapcsán meg kell jegyezzük, ugyanazzal az ékjellel írták, mint a sorban szintén megjelenő s u-t (azaz, a SU-jellel), nem kizárt tehát, hogy az utóbbival azonos módon olvasandó. Eszerint ugyanúgy fordíthatjuk, „test, fizikai megjelenés” jelentésekkel. Az utóbbi értelmezés kapcsán vö. Leick fordítását és megjegyzéseit: Leick 1994, 157–158.

³²⁵ A himnusz egyik kézirata e helyütt „igaz ember” (lu₂ zid) helyett „igaz uralkodót” (lu ġal zid) említ, de a sor értelmezése ennek ellenére sem egyértelmű. A korábbi kommentárok szerint valószínű, hogy a király megjelenésére utal, aki a szent nászban részt vevő főpapnő oldalán vonult a processzióban, vö. Reisman 1973, 195, ill. Groneberg 1997, 140. Megjegyzendő, hogy a lu₂ zid kifejezés a III. Ur-i dinasztia királyhymuszaitól sem idegen, a Šulgi isteni születését leíró műben (*Šulgi G*) az uralkodó ekképpen utal atyjára, Ur-Nammára, aki azonban ekkor már az alvilág lakója és bírja volt, vö. újabban Vacín 2011, 37 és 138. Mindazonáltal azt a lehetőséget sem vethetjük el, amely szerint a lu₂-zid e kontextusban egy papi címként értelmezendő, főképp, mivel ilyen formában a *Ninegala-himnusz* szent nászhoz kapcsolódó részletében is felbukkan, a tulajdonképpen szertartást megelőző, Inanáért szóló (!) siratóceremónia leírásakor: *Ninegala-himnusz* (ETCSL 4.07.4 = *Inana D*), 73. sor.

- 65 Az ég magasztos úrnőjét, Inanát éltetem!
Színes ugrókötelekkel az Ő kedvére versengnek,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Sín hatalmas leányát, Inanát éltetem!
Ötödik kirugu.
- 70 A megbéklyózott ifjak őneki dalolnak,³²⁶
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Leányok és vénasszonyok a földig hajolnak,³²⁷
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Kardpengékkel öelötte [...]
- 75 szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
A felemelkedő kurğarra-k töröket hordoznak,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
Hogy a pengét vér borítsa, vért fröcskölnék szerte,
szent Inana színe előtt, őerte vonulnak.
- 80 A Guena³²⁸ trónusát vérrel öntözik meg,
míg a tigi-, šem- és ala-dobok fékevesztve zengnek.

E színes és játékos elemekkel átszőtt felvonulás, amelynek legfontosabb szereplőiként az Inana kultikus személyzetéhez tartozó sa ĝur sa ĝok és kurğarrák tűnnek fel, elő látásra talán nem egyéb, mint nagyszabású népünnep, zenés, látványos mulatság, *circenses*. Értelmezhetjük-e karneválként?³²⁹ Bizonyos tekintetben igen. A karneválok alapvető, univerzális célja, hogy meghatározott időre megbontsák, sőt felfüggeszsek a kurrens szociális struktúrát, a fejük tetejére állítsák a hatalmi viszonyokat, megfordítsák, felcseréljék a társadalmi szerepeket, szimbolikus aktusaik közt pedig gyakran tűnnek fel a ruhacsere inverziós rítusai.³³⁰ Mindez részint teljesülni látszik. A sa ĝur sa ĝok egyik oldalukon női, másikon férfi öltözetet viselnek. És bár az „ifjak és leányok” rituális cselekedetei e szöveg alapján nem eléggé világosak ahhoz, hogy azt állíthassuk, a nemi szerepek szimbolikus felcserélődését jelenítik meg, és a nők férfiként, a férfiak pedig nőként viselkednek, illetve öltöznek, a következő isini uralkodó, Išme-Dagan korábban már idézett szent nászának himnusza (*Išme-Dagan K*), amely hasonló ceremóniát jelenít meg, kiegészítheti a képet. Eszerint a leányok és ifjak egy felfordult világban az ellenkező nem hagyományos attribútumaival parádézta:

- 21 Hogy a férfit nővé, s a nőt férfivá tegye, hogy egyiket másikká átváltoztathassa,
Hogy a leányok a jobb oldalt ifjúnak öltözzenek,
Hogy az ifjak baljukon női ruhát öltsenek,
Hogy az ifjak kezeikbe orsókat vegyenek
- 25 Az asszonyoknak pedig fegyvert adjanak
(Hogy az asszonyok gyermekek nyelvén csacsogjanak,
És a kisgyermekek asszonyi nyelven szólaljanak,)

³²⁶ A sor másik lehetséges értelmezése szerint az ifjak „karikákat” (^{ĝis}rab₃) hordoznak, tehát ismét valamilyen játékos tevékenységről lenne szó, vö. Römer 1965, 130, illetve főleg Groneberg 1997, 142–143, aki megjegyzi, hogy az itt leírt cselekedeteknek nincsenek világos párhuzamai az Inana/Ištar rituálékban. Ugyanakkor a béklyót/kalodát viselő ifjak a *Ninegala-himnusz* feltehetően egy ünnepségre vonatkozó leírásában is feltűnnek, a következő kontextusban: „A megbéklyózott ifjak [...], a beteg gyermek anyja fiát öledbe fekteti, (Inana), és anyái azoknak, akik megölettek, pompás csarnokodban imára serkennek” (ETCSL 4.07.4 = *Inana D*), 88–90. Az utóbbi szöveg inkább egy bűnbánó, engesztelő rituálé érzetét kelti, ami meggyőző lehet a „karikával való játék” értelmezésével szemben.

³²⁷ Willem H. Ph. Römer értelmezését (Römer 1965, 165), mely szerint a sor második fele a nők egy speciális hajviseletére (suhur-la₂) utal, az összes későbbi feldolgozás átvette, lásd Reisman 1973, 187; Groneberg 1997, 142; Black et al. 2006, 265. A gu₂ la₂ ige ugyanakkor meghajolni értelemben is használatos (lásd Sallaberger 2006, 250), és bár a fenti fordítás az utóbbit részesíti előnyben, a kérdés nyitva marad, nem zárható ki a másik értelmezési lehetőség sem.

³²⁸ Az istenek gyűlésének, ítélkezésének színhelye. A kifejezés már Gudeánál is megjelenik (Cyl A XXVII, 14–15: „a templom külső guennája az a hely, hol az Anunák ítéletet hoznak”, lásd ETCSL 2.1.7, 746–747, vö. B XVI, 17), vö. Reisman 1973, 195.

³²⁹ Vö. Harris 1991, 274–275, a 70. jegyzettel és Böck 2004, főleg 33.

³³⁰ Turner 1969, főleg 167–169; Eco 1984, főleg 6; Ivanov 1984, 13–16, a karneváli transzvesztizmus kapcsán pedig uo., főleg 12–14.

– Enlil s Ninlil mindezt Inanára bízta.³³¹

A fentiekhez hasonló elemek szinte az összes ismert (implicit és explicit) Inana/Ištar-rituáléban kimutathatóak,³³² híven az istennőnek tulajdonított erő több szöveg által is kifejezett kinyilatkoztatásához, mely szerint:

Hogy a férfit nővé, a nőt férfivá változtasd – a Te (erőd) ez, Inana!³³³

Inana e képességet nem kapta vagy elnyerte, ez az erő személyéből, saját jellemzőiből fakadt. Mivel az istennőre mindeddig csupán a királyt megáldó és támogató hitvesként utaltunk, itt az ideje, hogy röviden kitérjünk komplex személyiségének egyéb, alapvető vonásaira is – kiváltképp, hogy világosan érthessük mind a nemi szerepek e sajátos kavalkádját, mind pedig a *kur ĝa r r á k* később említett fegyveres és véres rítusait.

Inana gyakorta ellentmondásosnak nevezett alakja élénk vita tárgyát képezte mondhatni az assziriológia tudományának születésétől fogva. Sokféle módon értelmezték, hiszen, Rivka Harris szavaival élve, „személyiségében alapvető és feloldhatatlan paradoxonok ötvöződnék”.³³⁴ Talán mind közül a legismertebb, szerelem- és termékenység-istennői aspektusa gyakran az erőszakra való elemi hajlammal párosul: míg egyes szövegekben a legigézőbb és leginkább *női* teremtményként, ártatlan leányként, menyasszonyként vagy éppen buja csábítóként tűnik fel, máshol a háború patrónájaként vérszomját, a harc, a vérengzés iránti csillapíthatatlan vágyát hangsúlyozzák. Utóbbi tulajdonságai több vizuális ábrázolást is ihlettek, amelyeken tipikus *férfit* szerepben, állig felfegyverkezve, a háború, a csata úrnőjeként jelenik meg, akinek „a harc a legkedvesebb játéka”.³³⁵ E sajátos ellentmondást korábban az akkád hadistennőnek, Ištarnak a sumer Inanával, a szerelem és termékenység isteni védnökével való összeolvadásából eredeztették,³³⁶ ez azonban nem magyarázza meg kielégítő módon ellentétes vonásait, amelyek már jóval korábban, az Ég sumer úrnőjének alakjában is felismerhetőek.³³⁷ Ezt az „égi úrnőt”, ahogyan Iddin-Dagan himnusza, úgy már az archaikus, Urukból, Inana legősibb és legjelentősebb kultikus központjából származó szövegek is a Vénusszal azonosították. Az istennőnek mint Vénusz „csillagnak” pedig már ekkor két különálló megtestesülési formája létezett: a „Hajnali Inana” (^dInana-hud₂) és az „Esti Inana” (^dInana-sig), akik egyazon istenség két különböző, saját kultusszal rendelkező aspektusának tekinthetőek, és az égbolton való megjelenésüket külön ünnepek keretében dicsőítették.³³⁸ Azok az explicit asztrológiai hivatkozások, melyek szerint „a Vénusz, hogyha Keleten kél, nőként, ha pedig Nyugaton, férfiként jelenik meg”,³³⁹ azaz Hajnalcillagként női, Alkonycsillagként viszont férfi aspektusa mutatkozik, jóval későbbi korokból származnak. Iddin-Dagan himnuszában, amely, mint láttuk, az Alkonycsillag Úrnőjét felfegyverzett hősként dicsőíti, aki „harcosként tűnik elő”,³⁴⁰ mégis pontosan ugyanez a megkülönböztetés ölt testet. A fegyveres Inana/Ištar pedig, akit olykor szakállas istennőként ábrá-

³³¹ *Išme-Dagan K* (ETCSL 2.5.4.11), 21–24 és 28.

³³² Vö. Groneberg 1997, főleg xiv–xvii és 140–142, vö. Böck 2004, 31.

³³³ [nitah] munus-ra munus nitah-ra ku₄-ku₄-de₃ ^dInana za-kam, ETCSL 4.07.3 (*Inana C* = In-nin-ša₃-gur₄-ra-himnus) 120.

³³⁴ Harris 1991, 263.

³³⁵ Akk. *ša mēlulša qablu* – BA 5 564:5., a kifejezés párhuzamához lásd még: CAD M/2 15□16 (sub. *mēlultu*).

³³⁶ Lásd többek közt: Heimpel 1982, újabban pedig Abusch 2000, főleg 23–24 és 26.

³³⁷ *Nin-an-ak, „Az Ég Úrnője” – Inana nevének etimológiájáról lásd Selz 2000, 30 (*contra* Gelb 1960, 72, további hivatkozásokkal az istennév korábbi értelmezései kapcsán).

³³⁸ Szarzyńska 1993, főleg 8–10 és Szarzyńska 2000, 64–65, újabban pedig Brown 2000, 67 és Beaulieu 2003, 104.

³³⁹ *Inter alia*: Ach. Supp. 2 51: 18, lásd még Reiner□Pingree 1981, 46□47 (Text IV, 7a) számos párhuzamos szöveghely felsorolásával.

³⁴⁰ *Iddin-Dagan A*, 18, 90, és 128. sorok.

zolnak (2. kép),³⁴¹ időnként valóban férfi – ahogyan azt az alakját felöltő Nanaya istennő egy himnuszában is olvashatjuk: „Babilónban szakállt viselek – Babilónban férfiú vagyok.”³⁴²

Inana tehát egyszerre Alkony- és Hajnalcsillag, és, hogy ismét őt magát idézzük: „nő vagyok (ugyan), de a nemes ifjú (legény) is én vagyok!”³⁴³ Mindez pedig nem csupán fizikai értelemben teljesül, azaz Inana olykor nemcsak a biológiai, hanem a társadalmi nemek közti határt is elhomályosítja. Így például a *Gilgameš-eposz* egyik elhíresült részletében ő az, aki házasságot ajánl a hősnék, azaz pontosan úgy viselkedik, mintha férfi volna, tipikus férfiúi szerepben tűnik fel.³⁴⁴ Ilyenformán egyesíti magában mindazt, ami női, és ami a férfiak sajátja, más szavakkal: áthágja és elmosza a nemek közötti határvonalat, a nemek felett állóvá lesz. Kultikus személyzetének tagjai, akik, emlékezzünk, „az istenség jegyeit hordozzák testükben” (*Iddin-Dagan A*, 49. sor), éppen ezt azt alapvető jellemzőjét testesítették meg – a szó legszorosabb értelmében. A *sa ġ u r s a ġ* (akkád *assinnu*) megnevezés ugyanis nem „(kultikus) férfi-prostituáltat” jelent, ahogyan azt a himnusz korábbi fordításai sugallják.³⁴⁵ Helyesebb, ha – bármennyire idegen is nyelvünkől –, összhangban sumer és akkád megfelelőivel és konnotációival (azaz hogy „nővé változtatott férfiakra” utal),³⁴⁶ „férfi-nő”-ként fordítjuk.³⁴⁷ Hogy e megjelölés egész pontosan mit takar, azaz hogy hermafroditákról, transzvesztitákról vagy esetleg eunuchokról beszélhetünk-e, természetesen nem állapítható meg, az itt is leírt viseletük és viselkedésük (hagyományos férfi és női szimbólumok, hangszerek és fegyverek *együttes* prezentálása és használata, és feltehetően valamiféle tánc előadása) azonban legpontosabban olyan rituális transzvesztitizmusként határozható meg, ami alapján egy „harmadik nemhez” (*tertium sexus*) kell sorolnunk őket.³⁴⁸

A rituális transzvesztitizmus elsődleges célja, „hogy újra-alkossa azt a kezdeti, őseredeti egységet, amely a természetfeletti erő és a szentség intakt forrása”³⁴⁹ – a normatív kategóriák határainak áthágása tehát liminális státust eredményez, ebből fakadóan pedig *szentséget*. Az ezt megtestesítő entitásokra nem vonatkoznak a közönséges halandót megkötő és csupán egyetlen világhoz láncoló szabályok sem. A hasonló jellemvonásokkal bíró ambivalens, „se nem nő, se nem férfi” egyéneket számos kultúrkörben tekintették felettebb alkalmasnak és képesnek arra, hogy köztes, liminális lét-

³⁴¹ Az ábrán látható pecséthenger (BM 130694, Kr. e. 1850–1720 körül), részletesebb tárgyalását lásd Westenholz 2007, 337 (a 23.3. ábrával), Ištar szakállas ábrázolásaihoz lásd még: Reiner 1995, 5–6, a 14–17. jegyzetekkel és a 2. ábrával, a kultúrtörténeti párhuzamokhoz pedig: Groneberg 1997, xvi–xvii, további hivatkozásokkal.

³⁴² LKA 37:3 és 3a, lásd Reiner 1974, 224, I. strófa, 4. sor. Vö. továbbá Aššur-bān-apli himnuszát a Ninivei Ištarhoz, mely szerint az istennő, „mint maga Aššur, szakállt visel.” (*akī dAššur ziqni zaqnat*, ABRT 1 7:6 (=SAA 3 7)). Utóbbi szöveg egyébiránt az első évezredi Vénusz-ómenek gyakori megfogalmazásával és képével él, a releváns példákhoz lásd: CAD Z 126 (sub. *ziqnu* b). A sémi Ištarnak (Aštar), mint asztrális istennek tulajdonított *eredendően* férfi aspektusról, illetve a Hajnalcsillag alakjában manifesztálódó esetleges női formájáról (’Attart vagy ’Aštart) lásd: Selz 2000, 32 a 44. jegyzettel és további hivatkozásokkal, *contra* Groneberg 1986, 30–31.

³⁴³ *sinnišāku eṭlu mutallum anāku*, SBH 106: 39, lásd CAD M/2 306 (sub. *muttallu*, lexiális szekció).

³⁴⁴ SB Gilgameš, VI. Tábla, 1–79. sor (és főleg 6–21), a szöveg kiadását lásd George 2003, 618–619. A jelenet részletes elemzéséhez lásd: Abusch 1986, az istennő „férfias viselkedéséhez” vö. Harris 1991, 272, egy ezzel ellentétes értelmezéshez pedig: Bahrani 2000, 100–101.

³⁴⁵ *Inter alia* Reisman 1973, 187, Leick 1994, 157 és Black et al. 2006, 264.

³⁴⁶ Vö. az első évezredi *Erra-eposz* híres sorát, amely szerint „A *kurgarrūkat* és *assinnukat* Ištar, az emberek félelmére férfiból nővé változtatta” (^{lu2}*kur-gar-ra* ^{lu2}*isinnī ša ana šupluh niše Ištar zikirūssunu utēru ana sinnišūti*) *Erra-eposz* IV 55, lásd Cagni 1977, 52.

³⁴⁷ A lexikális listák a hagyományosan a *k u r g a r r ā* val (akkád *kurgarrū*) párosított *sa ġ u r s a ġ* ot ^{lu2}*ur-SAL*-ként is azonosítják, utóbbi szó szerint „férfi-nőt” jelent, akkád megjelölőjére, az *assinnura* pedig többször „nőies”-ként is utalnak, vö. MSL 12, 226, Hg. B IV 133. sor, és vö. CAD S 286, sub. *sinnišānu*. A *k u r g a r r ā* k és *sa ġ u r s a ġ* ok az összes ismert Inana/Ištar rituáléban emblematisz szereplők, és szinte mindenhol utalnak a lexikális és irodalmi hivatkozásokkal összhangban álló, egyszerre nőies és férfias megjelenésükre is, vö. Groneberg 1997, főleg 139–143. Ištar kultikus személyzetének e két legjellemzőbb csoportjáról, címeikről, sajátos jellemzőikről és tevékenységükről lásd Stefan Maul összefoglaló tanulmányát (Maul 1992), illetve újabban: Leick 1994, főleg 158 és 160, Groneberg 1997, főleg 139–140 és Teppo 2008.

³⁴⁸ A harmadik nem általános koncepciójáról, és ennek ókori közel-keleti kontextusban való alkalmazhatóságáról lásd McCaffrey 2002, 385–391.

³⁴⁹ Eliade 1979, 113.

állapotuknak köszönhetően közvetítői szerepet töltsenek be a lét különböző szférái között. Olyan univerzális, archaikus képzeteken alapuló jelenség ez, amely világszerte nagyszámú, egymástól teljességgel független sámánisztikus kultuszban is fellelhető. Az égiek, az élők és a holtak világai közt szabadon közlekedő személyek jellemzően női ruhát viselő és nőként viselkedő férfiak – röviden tehát szintén a harmadik nem kategóriájának tagjai.³⁵⁰ Ugyan a szó klasszikus értelmében a legkevésbé sem tekinthetők „sámánoknak”,³⁵¹ Inana, illetve bizonyos tekintetben földi megtestesítőinek tekinthető szolgálói mint „köztes entitások” ennek megfelelően szintén nem csupán a nemek közt meghúzódó határvonalat hágták át. A mítosz szerint Inana volt az egyetlen istenség, aki a lét égi, földi és túlvilági síkjai közt is közlekedhetett, aki beléphetett az Alvilágba, és vissza is térhetett, véglegesen meg is szabadulhatott onnan. *Inana Alvilágjárásának* sumer verziója szerint a holtak birodalmában rabul ejtett istennőért pedig egy kurğara és egy galatura,³⁵² illetve a történet akkád nyelvű változatában egy *assinnu* (sa ġursa ġ) szállt alá.³⁵³ Ők mentették meg életét, mivel hogy az istenek és emberek közül egyedül ők voltak alkalmasak és képesek arra, hogy észrevétlen jussanak át a Nagy Föld szigorúan őrzött kapuin: „Az (alvilági) kapun légyként röppentek keresztül, s a kapuoszlop mellett mint szellemek suhantak át.”³⁵⁴ Az „Alvilágba való alászállást” (kur ed₃-de₃), illetve az „Alvilágból való felemelkedést” (kur ed₃-da) *Inana és Enki* mítosza is említi abban a híres listában, amely az istennőnek tulajdonított erőket (me), vagy, más értelmezés szerint³⁵⁵ a kultikus személyzete által végrehajtott rítusokat sorolja föl.³⁵⁶ Az utóbbi kifejezés ismerős lehet, hiszen imént az Iddin-Dagan himnusz processziójának egyik (elhíresült) jelenetében találkozhattunk a hangos dobszó keretében valamiféle fegyveres rítust végrehajtó, „felemelkedő kurğarakkal” (kur-ğar-ra ed₃-da, 75. sor). Jóllehet e szövegrészt gyakran a mezopotámiai aszketikus, öncsonkító rítusok és az azokat végző papság létének bizonyítékeként, sőt néha saját, önkézzel végrehajtott kasztrálásuk leírásaként emlegetik,³⁵⁷ az ilyen értelmezés sokkal inkább a későbbi, kis-ázsiai Kybelé- és Attis-papság (*galli*) véres szertartásainak jól ismert leírásaira,³⁵⁸ mintsem magára a beszámolóra támaszkodik. A himnusz szövege alapján nem tisztázható, hogy pontosan mit tesznek a fegyverekkel, illetve honnan származik a szertartásnál használt vér. Így természetesen nem kizárt, hogy a sorok valóban a sa ġursa ġ okéhoz hasonló jellemzőkkel bíró kurğarak aszketikus aktusára utalnak – mindenesetre, ha volt is ilyen, célja kétségtelenül ugyanaz lehetett, mint amire a „fel-

³⁵⁰ Lásd mindenekelőtt a jelenség Hermann Baumann által összegyűjtött, tekintélyes méretű dokumentációját: Baumann 1986, 15–39. A sámánok transzvesztitizmusáról, amely nagymértékben fokozta közvetítői képességük hatékonyságát, pedig lásd többek közt: Eliade 1979, főleg 377.

³⁵¹ Inana/Ištar kultuszának „sámánisztikus elemeire” már korábban is felhívták a figyelmet, lásd Maul 1992, 163–164 és 169, valamint Groneberg 1997, 152–154. Azonban, mivel nem hallunk sem képzésükről, sem esetleges beavatásukról, sem pedig a szellemek és lelkek uralásának képességéről, továbbá a gyógyító-rituálékban is csupán szórványosan, az első évezredben tűnnek föl, nem feleltethetjük meg őket a sámánok „klasszikus” definíciójának. Utóbbi kapcsán lásd Eliade 1980, főleg 4, ill. vö. Huffmon 2004, főleg 245. Az a kevés, amit a mezopotámiai eksztatikus technikákról tudunk, inkább arra mutat, hogy a transz állapotát elért személyek passzív médiumként viselkedtek, így a sámánokkal ellentétben nem kontrollálták a bennük testet öltő természetfölötti erőt, vö. Grabbe 2000, főleg 18.

³⁵² A sumer galák (Akkadian *kalû*) Inana/Ištar kultuszával közeli kapcsolatban álló siratópapok voltak, akiknek biológiai és társadalmi neme egyaránt kétséges, általában eunuchoknak tekintik őket, akik dalaikban hagyományosan az eme-salt, a sumer nyelv női dialektusát használták. A gala-papságról általánosságban lásd többek közt: Cooper 2006, 42–45, Bachvarova 2008, 19–22 és Teppo 2008, 83–84. Vö. továbbá: Rubio 2001, 270 a sumer gala ékjel elemzéséhez, amely a „pénisz” és az „ánusz” jelek kombinációja.

³⁵³ A Ninivéből származó verzió szerint (CT 15, 46: Rv. 12). A szöveg aššuri kézírata e helyütt az *assinnu* helyett a *kulu'ut* nevezi meg (KAR 1 Rv. 6). Vö. a kompozit-szöveg 92. sorát: Lapinkivi 2010, 19. A *kulu'u* szintén Ištar kultikus személyzetéhez tartozott, különféle zenés és táncos előadásokban vett részt, a lexikális listák a szöveggel összhangban az *assinnu*-val azonosítják (^{lu2}[ur-SAL] = *kulu'u*, ^{lu2}ur-SAL = *assinnu*: Igituh rövid verzió, 265–266).

³⁵⁴ *Inana Alvilágjárása* (ETCSL 1.4.1) 228–229

³⁵⁵ Glassner 1992, főleg 56–57.

³⁵⁶ *Inana és Enki*, ETCSL 1.3.1, Segm. F 23 és Segm. J 19–20, lásd még Farber-Flügge 1973, 28–29 és 54–55.

³⁵⁷ Ezen értelmezés széles körben elfogadott, lásd többek közt: Harris 1991, 276, Cooper 1993, 93, Groneberg 1997, 143 a 165. jegyzettel, és újabban Teppo 2008, 79 és 83. Lásd továbbá: Böck 2004, 27 és 33, a szertartás szóban forgó részének rituális harci játékként való értelmezéséhez.

³⁵⁸ Apuleius, *Metamorphoses* 8.27–28,

emelkedő” kifejezés is utal: egy megváltozott tudatállapot, transz elérése, amelyben valóban eggyé válhattak a „testükben hordozott” istenivel.³⁵⁹

Röviden összegezve tehát Inana/Ištar a mezopotámiai pantheon a *par excellence* liminális isten-alakjának tekinthető, aki áthágta és önmagában egyesítette nem csupán a nemi kategóriák, hanem a természetfölötti és az emberi világok közti határokat is. Az a rituális transzvesztizmus és azok a szimbolikus és eksztatikus aktusok tehát, amelyekről Iddin-Dagan processziójában olvashattunk, hasonló jelentéssel bírnak: a *circenses* itt valójában egy másik világba való átlépést szimbolizált, illetve készített elő.

Messzire kalandoztunk a karneválok világától, ez azonban szükséges volt ahhoz, hogy megvilágítsuk, az Iddin-Dagan himnusz ünnepe legalább ilyen távol áll ettől. A karneválok szintén egy másik világot teremtenek azáltal, hogy felforgatják, kifigurázzák és eltörlik a társadalmi rendet, s mindezzel annak későbbi helyreállítását készítik elő, világossá téve szükségszerűségét és a természettel összhangban álló voltát. Ez utóbbi pedig, mint látni fogjuk, az Inana-Dilíbad himnuszban is beteljesül, egy nyilvános lakoma, bankett formájában.³⁶⁰ Beteljesül, azonban így gyakorlatilag figyelmen kívül hagytuk a két epizód közötti több mint száz sor hosszúságú szöveg eseményeit. Ebben a több mint száz sorban pedig nyomát sem találjuk a karneválok jellemzőinek, noha még a processzió által életre hívott időben járunk. A karneválok ugyanis a káoszba vezetnek. A karneválok megjelenítik és megvalósítják a kaotikus létállapotot, így végül nem ritkán vad, elemi tombolásba, orgiába fulladnak. Az itt idézett felvonulás szintén felborítja a társadalmi struktúrát, a nemek közti határ elmosódik, játékos előadásokról olvasunk,³⁶¹ a „felemelkedő k u r ġ a r r á k” pedig egy fegyveres tánc(?) keretében a „dobok fékevesztett hangjára” feltehetően extázisba, transzba esnek. Olyan szimbolikus aktusokat látunk, amelyek az érvényben levő társadalmi viszonyoktól, a kulturális normáktól, azaz a korábbi, rendezett világtól való *elszakadást*, *szeperációt* jelzik. Mindez azonban nem eredményez káoszt, a rendellenesség, a normáktól való eltérés ugyanis nem szükségképpelfordulás, hanem, ahogyan az alfejezet elején meghatároztuk: *átmenti, liminális állapot*. Megfogható-e mindez Iddin-Dagan költőjének az elkövetkezendő eseményekről szóló leírásában?

A himnusz a processzió lezárultával valóban nem kaotikus képet, sokkal inkább egy idillt tár elénk. A 89–103. sorok megejtő leírása szerint a férfiak és nők megmosdanak, rituálisan tisztálkodnak, majd az este beköszöntével az egész Ország és az istenek minden teremtménye éjszakai nyughelyére kívánczik, és hazafelé, az övéihez siet.

Vidámság ül az Országra, egésze ünnepivé lett,
105 Az ifjak hitvesükkel a kedvüket töltik,
Úrnőm az ég belsejéből jó szemmel tekint rájuk
(midőn) szent Inana színe elé, elébe járulnak.
Az alkonyat úrnője, Inana – hatalmas Ő
Az ifjú leányt, Inanát dicsőítem én,
110 Az alkonyat úrnőjét: nagysága túlnő az égbolt peremén!
Hetedik k i r u g u .
...362 az égnek ékes tüneménye,
Az esti sötétségből holdfényként tűnsz elő,
Hajnalhasadtával napfényként jelensz meg.
115 Midőn az Ország magtárába jó termést töltöttek,

³⁵⁹ Ahogyan már Willem H. Ph. Römer is felvetette, ilyen kontextusban az „alászállás” és „felemelkedés” a transzállapot elérésének irodalmi megfogalmazása lehet, vö. Römer 1988, 42.

³⁶⁰ Böck 2004, főleg 33.

³⁶¹ Az Inana/Ištar rituálék játékos elemeire már többen felhívták a figyelmet, lásd: Harris 1991, 273–274, további hivatkozásokkal. Arról az egyedi és több ponton is homályos közép babilóni szövegről (HS 1893), amelyről korábban úgy gondolták, gyermekjátékok (ugrókötelezés, bújócska, birkózás, stb.) megnevezéseit sorolja fel, utóbb Ann Kilmer bizonyította be, hogy valójában Ištar kultuszához kapcsolható, lásd Kilmer 1991 (a teljes szöveg kiadásával és a kultikus játékokra való utalások részletes elemzésével).

³⁶² A problematikus *a n - z i b₂ - b a z a g h i - l i a n - n a* kifejezés, amely a *Ninegala-himnusz* 6. sorában is megjelenik, világos értelmezés híján csak részben fordítható, vö. Behrens 1998, 67.

minden ország és a fekete fejű nép összesereglettek,
 akik a tetőkön alszanak s kik a fal tövében hálnak
 [...] elébe járulnak, ügyeik öléé elhozzák.
 Akkor Ő a szót (mindüknek) feltárja, felismeri a gaztevőt,
 120 könyörtelen ítélettel sújt le a gonoszra, a rosszat eltiporja,
 de kegyesen tekint az egyenes igazra, sorsát jóvá szabja.

Ahogy erre már Jerrold Cooper is felhívta a figyelmet, nyomát sem látjuk itt Frazer korábban említett „orgiájának” – a leírás utal ugyan a szexuális aktusra (105. sor), ez azonban, gyakorta idézett kijelentésével élve, „nem találomra végbemenő közösülés” („random copulation”), hanem a házasság keretein belül valósul meg. Tanúi lehetünk viszont Inana ítélkezésének, aki sorra tárja fel azok ügyeit és szívét, akik *álmukban* a színe elé járultak.³⁶³ Kulcsfontosságú momentum ez, egy rövid, a mindennapi idő keretein kívül megvalósuló pillanat, amelyben bárki az istennő elé állhat, bárki találkozhat vele, „azok, akik a tetőkön alszanak”, és azok is, akik a fal tövében hálnak,” módosak és nincstelenek, társadalmi státustól függetlenül. A himnusz 117. sora talán az egyik legkorábbi, tökéletes irodalmi megfogalmazása annak, amit majd négyezer évvel később Victor Turner *communitas*nak nevezett. A *communitas* pedig a liminális állapotok sajátja, amelyekben esetenként, a hagyományos társadalmi rend felbomlását követően egy strukturálatlan, vagy csak kezdetlegesen strukturált közösség, egyenlő személyek kommuniója bontakozik ki, és amely az őseredeti, a rend előtti világ egységét jeleníti meg. Egy olyan idilli állapotot, amelyben minden és mindenki egyé, egyenlővé lesz, és amely csupán időszakosan, egy átmeneti világban hívható életre.³⁶⁴ A következő szövegrész (142–168. sor) ugyanerre a köztes világra utal, az ennek keretében hosszasan és részletesen felsorolt bőséges és gazdag áldozatokat ugyanis részben a „pusztában, annak tiszta helyein” mutatják be az istennő számára. A „puszta” (*edin*), azaz a *limenként* funkcionáló városfalon, a rendezett világon kívül eső térség hasonló jelentéssel bír, mint amellyel a későbbi, babilóni újévi ünnepek kapcsán is felruházzák.³⁶⁵ Ahogy erre utóbb Beate Pongratz-Leisten is felhívta a figyelmet, a puszta az *akītu* során sem a káosz (megjelenítésének) színhelye, nem a felfordulást, hanem azt az átmenetiséget, azt a státusváltozást szimbolizálja, amely egyik állapotból, egyik korból a másikba léptet át egyént és népet egyaránt.³⁶⁶ A költő ábrázolása szerint tehát a határok felett álló istennő processziója révén egy egész nép lépett át egyik korszakból a másikba, megtapasztalván azt a liminális állapotot, amelyben az őseredeti egység és egyenlőség megvalósulása mellett az égi és földi szférák közti választóvonal is elmosódott. Az istenvilág közelségében a köznép is találkozhatott Inanával, éppen úgy, ahogyan azt Enmerkar is említette: „álomban, az éjszakában”. Az uralkodó ezzel szemben, aki szintén részese ugyan a leírt állapotnak □ hiszen az ég és föld számára ekkor ért össze □ kivételes helyzettel bírt, mivel, ahogy rámutattunk, maga is „egy isten”. Így, legendás elődeihez hasonlóan ő volt az, aki rövid időre közvetlenül is érintkezhetett az istenivel. Aki az „év határán”,³⁶⁷ egy új korszakot nyitván meg, az égbe is bejuthatott:

³⁶³ Jones 2003, 294.

³⁶⁴ Turner 1969, főleg 96–97.

³⁶⁵ A későbbi babilóniai és asszír újévi ünnepek (*akītu*) menetének és szimbolikájának rövid összefoglalását lásd: Pongratz-Leisten 1999.

³⁶⁶ Pongratz-Leisten 1994, 71–78.

³⁶⁷ Noha a szertartás számos tekintetben összevethető a későbbi, országszerte egy, meghatározott időpontban tartott babilóniai Újévvvel (amely Nisan hó első napján, a tavaszi napéjegyenlőség utáni első újholddal kezdődött, lásd többek közt: Pongratz-Leisten 1999, 294–295), fontos megjegyezni, hogy a szövegben használt *sumer zag-mu* (szó szerint: „az év határa”) kifejezés már kevésbé egyértelmű konnotációkkal bír. Walther Sallaberger klasszikus tanulmányának (Sallaberger 1993) megjelenése óta világos ugyanis, hogy a *zag-mu* a III. Ur-i dinasztia korában nem egy átfogó, állami ceremóniára utal, amit mindenhol egy időben rendeztek, hanem a prominens kultikus központok főisteneinek saját, leglényegesebb ünnepeire, amelyeket értelemszerűen minden városban más időpontban tartottak – Sallaberger ezért elveti az „Újév” fordítást, a *zag-mu* a kultikus év csúcspontjaként határozza meg, bővebben lásd: Sallaberger 1993, 142–143 (a 669. jegyzettel), 175, 310, illetve rövid összegzését: Sallaberger 1999b. Mivel az isini állam kultikus kalendáriumáról nem rendelkezünk behatóbb ismeretekkel, ezért a kifejezést ebben, a III. Ur-i dinasztia hagyományait számos tekintetben életben tartó időszakban még megfelelő óvatossággal kell kezelnünk, és így, bár világosan a város

Midőn a palotában,³⁶⁸ az Ország tanácsházában, mely országoknak járma,
 170 Az istenítélet házában a fekete fejű nép mind összesereglett,
 Ninegalának³⁶⁹ trónust állítanak,
 és a király, egy isten, szentélyében vele együtt foglal helyet.
 Hogy az országoknak Ő sorsukat megszabja,
 hogy hű szolgálai aznap megvizsgáltassanak,
 175 a Hold nyugvása napján az istenerők megfelelően hassanak,³⁷⁰
 az év határán, a rítusoknak napján
 Úrnőmnek fekhelyét akkor állítják fel.
 A sáfrányt cédrus-aromával tisztítják ők meg,
 úgy helyezik eme ágyára Úrnőmnek,
 180 tetejére fejedelmi vásznat igazgatnak.
 Hogy az örömhözó vásznon, az ágyon kedvét lelje,
 Úrnőm fényes ölet érte mosdatja,
 a királynak ölért mosdatja,
 az isteni Iddin-Dagan ölért mosdatja,
 185 Szent Inana testét érte szappanozza,
 A földet illatos cédrus-olajjal hinti be.
 Fénylő ölet a király emelt fővel közelíti,
 Inana ölet emelt fővel közelíti,
 Amaušumgalanna véle az ágyra lefekszik,
 190 az Ő fénylő ölet híven becézgeti,
 és miután az Úrnő fénylő ölet az ágyon felfedte,
 szent Inana fénylő ölet az ágyon felfedte
 az Ő ágyán kedvét örömet tölti vele, (mondván):
 195 „Iddin-Dagan, valóban Te vagy szívemnek kedvese!”

Az egyesülést és az istennő e rövid kinyilatkoztatását követően már a szertartás záró mozzanatairól olvashatunk. Az utolsó jelenetben világosan (ismét) a földön járunk, a palotában, ahol egy nagyszabású, zenével és tánccal kísért lakoma vidám képei tárulnak elénk.

Magasztos palotájába együtt lépnek ők be,
 Szeretett hitvesének vállát átölelven,
 200 Szent Inana (hitvesének) vállát átölelven.
 Hatalmas trónusán napfényként ragyog fel,
 A királyt Napistenként oldalára ülteti.
 Hogy a bőségben ujjongás, méltón, nagy számmal hallassék,
 a gazdag lakomát kedvére rendezték.
 205 A fekete fejűek előtte sorakoznak,
 Hangszerekkel, melyek hangjuk a déli szélről kapták,
 édes-szavú algar-hárfákkal, mik palotákhoz méltók,
 és lantokkal, forrásaival a népek örömének,
 az énekesek szívderítő dalai csak érte zengnek.
 210 Hogy evés és ivás legyen, a király elrendeli,

főistennőjének ünnepére, azaz a helyi kultikus év kezdetére utal, jelen tanulmány szándékosan elkerüli az átfogó „Újév” fordítást.

368 Nem tisztázott, hogy az itt használt e_2 -gal („palota”) kifejezés az uralkodói rezidenciára, illetve annak egy meghatározott részére utal-e, ahol esetlegesen a királyi rítusokat hajtották végre (vö. a Šulgi himnuszaiából ismert előfordulásait, utóbbiakról lásd De Clerq 2004, 60, a III. Ur-i dinasztia korában detektálható palotai rítusokról általánosságban pedig De Clerq 2004, 38–39), vagy pedig a himnusz az Inanával azonosított isini főistennő, Ninisina hasonló nevű templomát (e_2 -gal-mah) nevezi meg

369 Szó szerint: „a palota úrnője.” Eredetileg önálló istennő, aki már a legkorábbi ismert, Fāraból származó istenlistában is szerepel (Kr. e. 2600 k.), később azonban beleolvad Inana alakjába. A név a III. Ur-i dinasztia korától az irodalmi szövegekben már minden esetben Inanára utal, lásd De Clerq 2004, 56–58.

370 A Hold eltűnésének napja (ud nu_2 -a, akkád *bubbulum*, szó szerint: „amikor (a Hold) lenyugszik/megpihen”) az Új Hold, az Új Fény havonta megült ünnepének előestéjét jelenti, azaz, amikor a Hold nem látható, és a sumer hiedelem szerint az Alvilágban jár. A III. Ur-i dinasztia korában (és feltehetően az azt követő időszakban is) a királykultusz lényeges részét képező Hold-ünnepekről lásd Sallaberger 1993, 38–89, a Hold eltűnésének napjáról pedig id. mű, főleg 54 és 60–62.

Amaušumgalanna az evést, az ivást elrendeli,
 Ünnepe van a palotában, a király szíve örvend!
 A bőségben dúskál aznap egész népe,
 Amaušumgalanna boldog szívvel áll fel,
 215 – a pompázatos trónon napjai hosszasak legyenek!
 a királyságnak trónusát büszke, emelt fővel foglalja Ő el.

Utolsó felvonásához érkezett tehát a ceremónia, amelyet egy kultikus bankett zár le. A szövegrész szimbolikája egyértelmű. A lakoma mint rituálé a közös étkezésnek, az élelem megosztásának alapvető, ősi koncepcióin alapul, amelyek egyszerre szimbolizálják és kovácsolják a család és a közösségek együvé tartozását, illetve a résztvevők közt fennálló hatalmi viszonyokat.³⁷¹ Állami és politikai szinten ugyanennek lehetünk tanúi: a bankett a mindenkori hierarchikus rend színháza, ám formálója is egyben. Iddin-Dagan lakomáján a köztes állapotból kilépve az örök érvényű kozmikus rend jelenik meg, az egyetlen forma és mód, ahogyan a világ működhethet, ahogyan működnie kell, élén egy istenné lett, a trónust (újfent) elfoglaló uralkodóval. Bizonyos fokig az idő Eliade-féle megújítása ez, az új korszak küszöbén azonban nem a káosz mélységei tárultak föl: Inana „hősi dalának” átmeneti világában az ég kapuja nyílt meg.

Összegzés

Iddin-Dagan himnusza tehát az általunk ismert legteljesebb, legrészletesebb képet festi meg arról a „szent nász”-szertartásról, amit korábban egy politikai rituáléban testet öltő metaforaként határoztunk meg. E metafora és a rituálé egészének jelentését az előző három alfejezet keretében, Victor Turnernek a rituális szimbolikáról alkotott alaptételéhez híven, három önálló értelemben vizsgáltuk. Turner tézise szerint a rituális szimbólumok, sőt a rituálé egésze sem csupán egyféle tartalommal bír, hanem poliszémikus, vagyis számos jelentésréteget rejt. Ezért meg kell különböztetnünk egyrészt ezek alapvető, immanens (exegetikai), másrészt a szimbólumrendszer többi eleméhez viszonyított és az egészében értelmet nyerő pozicionális, harmadrészt pedig a rituális folyamat, a rendszer működése során észlelhető operatív értelmét.³⁷² Ennek megfelelően a szent nász metaforájának előbb alapvető, exegetikai jelentését (a Jerrold Cooper által meghatározott szövetségkötést),³⁷³ majd az istenkirályság szimbolikus rendszerében betöltött helyét, végül pedig a köré fonódó politikai rituálé tulajdonképpen folyamatát vizsgáltuk – amennyire ezt „implicit” rituáléleírásunk lehetővé tette.

Az állami, politikai rituálék a legtagabb kategóriát alkotják azon hat alapvető csoport közül, amelyeket Catherine Bell a rituálék tipologizálása során különített el,³⁷⁴ így nem meglepő, hogy a szent nász ceremóniájának Iddin-Dagan himnuszában körvonalazódó leírása több további típussal is átfedést mutat. Vizsgálhatjuk ezért az érintkezés, a kapcsolatfelvétel-kapcsolattartás rituáléjaként, ahogyan ezt alapvetően Philip Jones és Beate Pongratz-Leisten is tette,³⁷⁵ ugyanakkor, Barbara Böckhöz hasonlóan³⁷⁶ fesztiválszerű és lakomai jeleneit kiemelve, a strukturalisták nyomdokán a társadalmi rend megújításának, megerősítésének aktusaként is értelmezhetjük. Továbbá, mint feltételezett újévi ünnepet, nevezhetjük kalendáriumi rítusnak is, végül pedig, teljes folyamatát vizsgálva a fenti elemzéshez hasonlóan egy mindezeket magában foglaló rítusnak: az átmenet rítusának (*rite de passage*) is tekinthetjük.³⁷⁷

371 Lásd többek közt Dietler 2001, főleg 67–71.

372 Turner e meghatározó tézisének kifejtését lásd többek közt: Turner 1967, főleg 50–51.

373 Cooper 1993, főleg 91.

374 Bell 1997, főleg 92–93, a további kategorizálási lehetőségek említésével.

375 Jones 2003 és Pongratz-Leisten 2008.

376 Böck 2004.

377 Vö. van Gennep átmeneti rítusokról szóló alapvető munkáját (van Gennep 1977 □ első kiadása 1909), amelynek tételeit utóbb Victor Turner fejlesztette tovább, a szeparáció, az átmenetiség és az új létállapot fázisai közül alapvetően a köztes, a liminális állapotra koncentrálna.

Jelen tanulmány tehát nem javasolt új, sokadik értelmezési lehetőséget a szent nász kapcsán, sőt, még a megközelítés terén sem választott gyökeresen új módszert, az itt alkalmazott vizsgálati mód újszerűsége kizárólag a többértelműségben rejlik. A rituálé-teória alkalmazása pedig kifejezetten alkalmas arra, hogy illusztrálja mindazokat a jelentésrétegeket, amelyek még a szent nászról alkotott hézagos ismereteink tükrében is megragadhatóak. Az alapvetően állami szertartás számos jelentésének és üzenetének megvilágítása azt is világossá teszi, elemzésekor miért nem alkalmazhatunk a továbbiakat elvetve egyetlen, kizárólagos megközelítési módot. A korábbi vizsgálatok és értelmezések ugyanis alapvetően nem hibásak, a legtöbbjük problémáját inkább az jelenti, hogy kiragadván azt a sok közül, egy többértelmű jelenségnek mindössze *egyetlen* aspektusára koncentrálnak. A termékenység, az általános jólét biztosítása, a király hatalmának kinyilatkoztatása és megerősítése, végül az istenivel e célból megvalósuló érintkezés és egyesülés mind-mind benne foglaltattak abban az állami ceremóniában, amely akár a koronázás kontextusába is beleilleszthető, és amely retrospektív módon ideológiai alapot képezhetett az uralkodó isteni hatalmának, de akár királyi utódja isteni származásának legitimálásához is.

Ez az összetett rituálé ugyanakkor alapvetően állami ceremónia, amely politikai autoritások megrendelésére készített irodalmi szövegekből ismert. Ezek leírásai tehát nem csupán vallás-, hanem politikatörténeti jelentőséggel is bírnak. Iddin-Dagan himnusza az uralkodó saját koráról és ideológiájáról is üzen. A harmadik isini király uralmának részletes történetéről ugyan nem sokat tudunk, azonban kevés adatunk is elegendő ahhoz, hogy világosan lássuk, Iddin-Dagan huszonegy éves regnálása nem kifejezetten a konszolidáció és a stabilitás időszaka volt. Legmeghatározóbb eseményeként mindenképpen az ideológiai szempontból is kiemelt jelentőséggel bíró Nippur feletti fennhatóság elvesztését kell említenünk: az Ur-i királyok egykori koronázóvárosát, a dél-mezopotámiai térség legbefolyásosabb kultikus és kulturális központját csupán utódja, a jóval sikerebb Išme-Dagan hódította vissza 378. Hogyan illeszthető, jobban mondva beilleszthető-e ebbe a meghatározott történeti kontextusba Inana „hősi dala”? Elgondolkodtató lehet, hogy míg a III. Ur-i dinasztia és a sikeres isini uralkodók szent nászhoz kapcsolódó szövegeinek legtöbbje, melyek közül néhányat példaként is idéztünk, elsődlegesen a tulajdonképpeni nász leírására, illetve az istennő hosszas kinyilatkoztatására fókuszál, addig Iddin-Dagan összesen 230 soros himnuszában mindez csupán nem egészen tíz sort (187–195) öleli fel. A költő a hangsúlyt egyértelműen a nagyszabású népünnepre, a bemutatott áldozatok hatalmas mennyiségére és sokféleségére, illetve arra a vallásos élményre helyezi, amelyet a nép egyszerű tagjai is megélhettek. Úgy is mondhatnánk tehát, hogy míg az előzőekben tárgyalt művek főszereplőiként megjelenő uralkodók büszkén üzenik: „az istenek szövetségese vagyok, ők járnak hadaim élén, közvetlenül részesülök erejükből, így tartom fenn a kozmosz rendjét, így valósulhattak meg közbenjárásom révén az ő mindenható terveik”, Iddin-Dagan himnuszának e téren megfogható mondanivalója – bár nem kizárt, hogy a leírt esemény valóban különleges jelentőséggel bírt – már kevésbé fennkölt. Röviden talán így összegezhethetnénk: „isten vagyok, és még mindig képes, módfelett képes vagyok ennek finanszírozására is.” A legpompásabb, legcsillogóbb ünnepek, mint hatalom- és erődemonstrációk, elsődlegesen az elit tagjaihoz szólnak, mint circuszi látványosságok, fényükkel a köznépet vakítják el, és mint irodalmi képek, nem ritkán a valódi nagyság hiányát hivatottak elfedni és kipótolni.

Míg az utóbbi értelmezés részint szubjektív, s így természetesen vitatható, az teljesen bizonyos, hogy a szent nász rituáléja és metaforája nem élte, és nem is élhette túl az isini királyság későbbi bukását. Ez azonban nem a többségében amurru származású dinasztiák etnikai alapú, és az isteni kommunikáció elsődleges formájának a próféciát tekintő hagyományának előtérbe kerülésével magyarázható, ahogyan azt korábban Beate Pongratz-Leisten javasolta.³⁷⁹ A „hadakozó fejedelemségek korában”³⁸⁰ az észak- és dél-babilónai központok urai hatalmuk forrásának ugyanúgy a hagyományt, a mindenkori legősibb hagyományt tekintették – az etnikai hovatartozás e tekintetben

378 Charpin 2004, 62.

379 Pongratz-Leisten 2008, 58–60.

380 A kora-óbababilóni korszakra e találó, a kínai történelemírásból kölcsönzött megnevezéssel utóbb Seth Richardson utalt, lásd Richardson 2010, 225.

sohasem volt mérvadó. Ennek szellemében használták továbbra is a tradicionális, gyakran már minden valóságalapot nélkülöző uralkodói címeket. Ugyanennek szellemében, hogy egy klasszikus, illusztratív példát említsünk, az *elámi* nevet viselő, ugyanakkor feltehetően amurru felmenőkkel rendelkező larsai Kudur-Mabuk, közvetlenül azután, hogy jelentősebb befolyásra tett szert □ az akkád Šarrukīn és a mindenkori, hegemoniát gyakorló királyok mintáját követve □□ a Holdisten főpapnőjének *ősi*, eredendően *sumer* hivatalába iktatja be leányát.³⁸¹ Nem a hagyomány iránti tisztelet vagy igény változott tehát, hanem a történeti körülmények: az amurru uralkodók által gyakorta életre hívott szövetségi rendszerekben átalakult a királyi hatalom arculata, a vezetőknak már nem volt lehetősége arra, hogy „szférákkal” a többi halandó és uralkodó fölé emelkedjenek. A királyok és az istennő szövetsége ezért új formákat öltött, előbbi többé már nem váltott szót Inanával annak fénylő ölén: véget ért az istenkirályok kora.

Úrnőm dicséretét égen s földön zengik:
 „Nugig, az éggel, földdel együtt születted meg!”
 És a szent helyen, a tiszta helyen a nugigot dalolva ünneplik:
 „A népnek öröme vagy és éke a gyűlésnek,
 Inana, Sínnek hatalmas leánya,
 az alkonyat úrnője – dicséreted édes!”
 (217–222.)

Bibliográfia

- Abusch, Tzvi 1986. „Ishtar's Proposal and Gilgamesh's Refusal: An Interpretation of the Gilgamesh Epic, Tablet 6, Lines 1-79”: *History of Religions* 26, 143–187.
- Abusch, Tzvi 2000. „Ishtar”: *NIN* 1, 23–27.
- Bachvarova Mary R. 2008. „Sumerian Gala Priests and Eastern Mediterranean Returning Gods: Tragic Lamentation in Cross-Cultural Perspective”: Ann Suter (szerk.), *Lament: Studies in the Ancient Mediterranean and Beyond*. Oxford □ New York, 18–52.
- Bahrani, Zainab 2000. „The Whore of Babylon: Truly All Woman and of Infinite Variety”: *NIN* 1, 95–106.
- Bahrani, Zainab 2002. „Performativity and the Image: Narrative, Representation, and the Uruk Vase”: E. Ehrenberg (szerk.), *Leaving no Stones Unturned. Essays on the Ancient Near East and Egypt in Honor of Donald P. Hansen*. Winona Lake, 15□22.
- Baumann, Hermann 1986. *Das doppelte Geschlecht. Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*. Berlin, 1986.
- Beaulieu, Paul-Alain 2003. *The Pantheon of Uruk in the Neo-Babylonian Period*. Cuneiform Monographs 23. Leiden.
- Behrens, Hermann 1998. *Die Ninegalla-Hymne. Die Wohnungnahme Innannas in Nippur in Altbabylonischer Zeit*. FAOS 21. Stuttgart.
- Bell, Catherine 1997. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York □ Oxford.
- Berlin, Adele 1979. Enmerkar and Ensuhkeshdanna. A Sumerian Narrative Poem. Occasional Publications of the Babylonian Fund 2. Philadelphia.
- Bernbeck, Reinhard 2008. „Royal Deification: An Ambiguation Mechanism for the Creation of Courtier Subjectivities”: N. Birsch et al. (szerk.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 157–170.
- Birsch, Nicole 2006. „The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur”: *JAOS* 126, 161–176.
- Black, Jeremy – Cunningham, Graham – Robson, Eleanor – Zólyomi, Gábor 2006. *The Literature of Ancient Sumer*. Oxford.
- Bloch, Maurice 1989. *Ritual, History, and Power: Selected Papers in Anthropology*. London.
- Böck, Barbara 2004. „Überlegungen zu einem Kultfest der altmesopotamischen Göttin Inana”: *Numen* 51/1, 20–46.
- Brown, David 2000. *Mesopotamian Planetary Astronomy-Astrology*. Cuneiform Monographs 18. Groningen.
- Cagni, Luigi 1977. *The Poem of Erra*. SANE 1,3. Malibu.
- Charpin, Dominique 2004. „Histoire politique du Proche-Orient amorrite (2002-1595)”: D. Charpin – D. O. Edzard – M. Stol, *Mesopotamien. Die altbabylonische Zeit*. OBO 160/4. Fribourg –Göttingen, 25□480.
- Collon, Dominique 1987. *First Impressions – Cylinder Seals in the Ancient Near East*. London.
- Cooper, Jerrold S. 1986. *Sumerian and Akkadian Royal Inscriptions I*. The American Oriental Society. Translation Series 1. New Haven.

381 A Kudur-Mabuk dinasztia származásáról bővebben és újabban lásd: Fitzgerald 2002, 130–132. Kudur-Mabuk lánya, a larsai Warad-Sîn (Kr. e. 1834–1823) nővére, Enanedu ur-i en-papnővé avatásáról, és ennek körülményeiről lásd: Fitzgerald 2002, 134–135.

- Cooper, Jerrold S. 1993. „Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia”: E. Matushima (szerk.), *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East □ The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan (Mitake, Tokyo) March 20□22, 1992*. Heidelberg, 81–96.
- Cooper, Jerrold S. 2006. „Genre, Gender and the Sumerian Lamentation”: JCS 58, 39–47.
- Cooper, Jerrold S. 2008. „Divine Kingship in Mesopotamia: A Fleeting Phenomenon”: N. Birsch et al. (szerk.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 261–265.
- Cooper, Jerrold S. 1993b. „Paradigm and Propaganda: The Dynasty of Akkade in the 21st Century”: Jerrold S. Cooper – Mario Liverani (szerk.), *Akkad, the First World Empire. Structure, Ideology, Tradition*. Padua, 11–23.
- De Clercq, Greeta 2004. *Die Göttin Ninegal/Bēlet-ekallim nach den altorientalischen Quellen des 3. und 2. Jt. v.Chr. Mit einer Zusammenfassung der hethitischen Belegstellen sowie der des 1. Jt. v. Chr.* Kiadatlan PhD disszertáció. Würzburg.
- Dietler, Michael 2001. „Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics, and Power in African Contexts”: M. Dietler – B. Hayden (szerk.), *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power*. Washington, 67–114.
- Douglas, Mary 1966. *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London.
- Eco, Umberto 1984. „The Frames of Comic Freedom”: T. A. Sebeok (szerk.), *Carnival! Approaches to Semiotics* 64. Berlin □ New York, 1–9.
- Edzard, Dietz Otto 1980. „Königslisten und Chroniken: A. Sumerisch”: RIA 6, 77–86.
- Eliade, Mircea 1974. *The Myth of the Eternal Return: Or, Cosmos and History*. Princeton.
- Eliade, Mircea 1979. *The Two and the One*. Chicago.
- Eliade, Mircea 1980. *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Frankfurt.
- Ellis, Maria deJong 1987. „The Goddess Kititum Speaks to King Ibalpiel: Oracle Texts from Ishchali”: J. Margueron □ J.-M. Durand (szerk.), *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5. Paris, 236□266.
- Esztári Réka 2011. „Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat. A sumer nugig cím értelmezési lehetőségei”: *Ókor* 2011/4, 8–17.
- Farber, Walter 1983. „Die Vergöttlichung Narām-Sîn”: *Orientalia* 52, 67–72.
- Farber-Flügge, Gertrud 1973. *Der Mythos „Inanna und Enki” unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me*. Studia Pohl 10. Rome.
- Fitzgerald, Madeleine A., 2002. *The Rulers of Larsa*. Kiadatlan PhD disszertáció. New Haven, Yale.
- Frankfort, Henri 1948. *Kingship and the Gods: A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago.
- Frankfort, Henri – Lloyd, Seton – Jacobsen, Thorkild 1940. *The Gimilsin Temple and the Palace of the Rulers at Tell Asmar*. OIP 43. Chicago.
- Frayne, Douglas R. 1993. *Sargonic and Gutian Periods (2334–2113 BC)*. RIME 2. Toronto □ Buffalo □ London.
- Frayne, Douglas R. 1985. „Notes on the Sacred Marriage Rite”: *BiOr* 42, 5–22.
- Frazer, James G. 1913. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings*. London.
- Frazer, James G. 2002. *Az Aranyág* (Ford.: Bodrogi Tibor és Bónis György). Budapest.
- Frymer-Kensky, Tikva 1992. *In the Wake of the Goddesses. Women, Culture and the Biblical Transformation of Pagan Myth*. New York.
- Gannon, Martin J. 2003. *Understanding Global Cultures: Metaphorical Journeys through 23 Nations*. New York.
- Geertz, Clifford 1980. *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton.
- Gelb, Ignace J. 1960. „The Name of the Goddess Innin”: *JNES* 19, 72–79.
- George, Andrew R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic, Vol. I–II*. Oxford.
- Glassner, Jean-Jacques 1992. „Inanna et les me”: Maria de Jong Ellis (szerk.), *Nippur at the Centennial: 35. Comptes-Rendus des Rencontres Assyriologiques Internationales*. Philadelphia, 55–86.
- Grabbe, Lester L. 2000. „Ancient Near Eastern Prophecy from an Anthropological Perspective”: Martti Nissinen (szerk.), *Prophecy in Its Ancient Near Eastern Context: Mesopotamian, Biblical, and Arabian Perspectives*. SBL Symposium Series 13. Atlanta, 13–32.
- Groneberg, Brigitte 1997. *Lob der Ištar. Gebet und Ritual an die altbabylonische Venusgöttin*. Groningen.
- van Gennep, Arnold 1977. *The Rites of Passage*. London.
- Hallo, William W. 1959. „The Last Years of the Kings of Isin”: *JNES* 18, 54–72.
- Hallo, William W. 1987. „The Birth of Kings”: John H. Marks – Robert M. Good (szerk.), *Love and Death in the Ancient Near East. Essays in Honor of Marvin H. Pope*. Guilford, CT, 45–52.
- Harris, Rivka 1991. „Inanna–Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites”: *Journal of the History of Religions* 29, 261–278.
- Heimpel, Wolfgang 1982. „A Catalog of Near Eastern Venus Deities”: *Syro-Mesopotamian Studies* 4/3, 9–22.
- Huffman, Herbert Bardwell 2004. „The assinnu as Prophet: Shamans at Mari?”: C. Nicolle (szerk.), *Amurru 3. Nomades et sédentaires dans le Proche-Orient ancien: Compte rendu de la XLVI^e Rencontre Assyriologique Internationale, (Paris, 10–13 juillet 2000)*. CRRAI 46. Paris, 241–247.

- Ivanov, Viacheslav V. 1984. „The Semiotic Theory of Carnival as the Inversion of Bipolar Opposites”: T. A. Sebeok (szerk.), *Carnival! Approaches to Semiotics* 64. Berlin □ New York, 11–35.
- Jacobsen, Thorkild 1939. *The Sumerian King List*. AS 11. Chicago.
- Jacobsen, Thorkild 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven □ London.
- Jakobson, Roman 1956. „Two Aspects of Language and Two Types of Aphasic Disturbances”: R. Jakobson – M. Halle (szerk.), *Fundamentals of Language* 2. The Hague, 53–82.
- Jones, Philip 2003. „Embracing Inana: Legitimation and Mediation in the Ancient Mesopotamian Sacred Marriage Hymn Iddin-Dagan A”: *JAOS* 123, 291–302.
- Kienast, Burkhard 1990. „*Narāmsīn mut ḫINANNA*”: *Orientalia* 59, 196–202.
- Kilmer, Ann Drafkorn 1991. „An Oration on Babylon”: *AoF* 18, 9–22.
- Klein, Jacob 1976. „Šulgi and Gilgameš: Two Brother-Peers (Šulgi O)”: Barry L. Eichler – Jane W. Heimerdinger – Åke W. Sjöberg (szerk.), *Kramer Anniversary Volume. Cuneiform Studies in Honor of Samuel Noah Kramer*. AOAT 25. Kevelaer □ Neukirchen-Vluyn, 271–292.
- Klein, Jacob 1981. *Three Šulgi Hymns. Sumerian Royal Hymns Gloryfying King Šulgi of Ur*. Ramat-Gan.
- Komoróczy Géza 1979. *A šumer irodalmi hagyomány: Tanulmányok*. Budapest.
- Komoróczy, Géza 1982. „Literatur am Königshof”: H. Klengel (szerk.), *Gesellschaft und Kultur im alten Vorderasien*. Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients 15. Berlin, 155–161.
- Komoróczy Géza 1983. *Fénylő ölednek édes örömeiben. A sumer irodalom kistükre*. Budapest.
- Kramer, Samuel Noah 1969. *The Sacred Marriage Rite. Aspects of Faith, Myth and Ritual in Ancient Sumer*. London.
- Kraus, Fritz Rudolf 1974. „Das altbabylonische Königtum”: Garelli, P. (szerk.), *Le Palais et la Royauté: Archéologie et Civilisation. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, 235–261.
- Landsberger, Benno 1926. „Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt”: *Islamica* 2, 355–372.
- Lapinkivi, Pirjo 2004. *The Sumerian Sacred Marriage in the Light of Comparative Evidence*. State Archives of Assyria Studies 15. Helsinki.
- Lapinkivi, Pirjo 2010. *The Neo-Assyrian Myth of Ištar's Descent and Resurrection. Introduction, Cuneiform Text, and Transliteration with a Translation, Glossary, and Extensive Commentary*. SAACT 6. Helsinki.
- Leick, Gwendolyn 1994. *Sex and Eroticism in Mesopotamian Literature*. London.
- Ludwig, Marie-Christine 1990. *Untersuchungen zu den Hymnen des Išme-Dagan von Isin*. SANTAG 2. Wiesbaden.
- Maul, Stefan M. 1992. „Kurgarrū und assinnu und ihr Stand in der babylonischen Gesellschaft”: V. Haas (szerk.), *Außenseiter und Randgruppen. Beiträge zu einer Sozialgeschichte des Alten Orients*. Konstanz, 159–171.
- McCaffrey, Kathleen 2002. „Gender Ambiguity in Mesopotamia: Is a Beard Just a Beard?”: S. Parpola □ R. M. Whiting (szerk.), *Sex and Gender in the Ancient Near East. Proceedings of the 47th Rencontre Assyriologique Internationale, Helsinki, July 2-6, 2001*. Helsinki, 379–391.
- Michalowski, Piotr 1983. „History as Charter: Some Observations on the Sumerian King List”: *JAOS* 103, 237–248.
- Michalowski, Piotr 2008. „The Mortal Kings of Ur: A Short Century of Divine Rule in Ancient Mesopotamia”: N. Birsch et al. (szerk.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 33–45.
- Parpola, Simo 1997. *Assyrian Prophecies*. State Archives of Assyria 9. Helsinki.
- Pongratz-Leisten, Beate 1994. *Ina šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.* Baghdader Forschungen 16. Mainz.
- Pongratz-Leisten, Beate 1999. „Neujahr(sfest) B. Nach akkadischen Quellen”: *RIA* 9, 294–298.
- Pongratz-Leisten, Beate 2003. „When the Gods Are Speaking: Toward Defining the Interface between Polytheism and Monotheism”: M. Köckert – M. Nissinen (szerk.), *Propheten in Mari, Assyrien und Israel*. FRLANT 201. Göttingen, 132–168.
- Pongratz-Leisten, Beate 2008. „Sacred Marriages and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between the Gods and the King in Ancient Mesopotamia”: M. Nissinen – R. Uro (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, 43–73.
- Reichel, Clemens 2008. „The King is Dead, Long Live the King: The Last Days of the Shu-Sin Cult at Eshnunna and its Aftermath.”: N. Birsch et al. (szerk.), *Religion and Power: Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago, 133–155.
- Reiner, Erica □ Pingree, David Edwin 1981. *Babylonian Planetary Omens, Part II. Enūma Anu Enlil, Tablets 50–51*. BiMes II/2. Malibu.
- Reiner, Erica 1974. „A Sumero-Akkadian Hymn of Nanā”: *JNES* 33, 221–236.
- Reiner, Erica 1995. *Astral Magic in Babylonia*. Philadelphia.
- Reisman, Daniel 1973. „Iddin-Dagan's Sacred Marriage Hymn”: *JCS* 25, 185–202.
- Renan, Ernst 1990. „What is a Nation?”: H. K. Homi Bhabha (szerk.), *Nation and Narration*. London, 8–22.
- Renger, Johannes 1972–1975. „Heilige Hochzeit. A. Philologisch.”: *RIA* 4, 251–259.
- Richardson, Seth 2010. „On Seeing and Believing: Liver Divination and the Era of Warring States”: A. Annus (szerk.), *Divination and Interpretation of Signs in the Ancient World*. Oriental Institute Publications 6. Chicago, 225–266.
- Roscoe, Will 1996. „Priests of the Goddess: Gender Transgression in Ancient Religion”: *History of Religions* 35, 195–230.
- Römer, Willem H. Ph. 1965. *Sumerische „Königshymnen” der Isin-Zeit*. Leiden.

- Römer, Willem H. Ph. 1988. „Sumerische Hymnen II”: *BiOr* 45, 24–60.
- Rubio, Gonzalo 2001. „Inanna and Dumuzi: A Sumerian Love Story”: *JAOS* 121, 268–274.
- Sallaberger, Walther 1993. *Der kultische Kalender der Ur III-Zeit*. Untersuchungen zur Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie 7. Berlin.
- Sallaberger, Walther 1999a. „Ur III-Zeit”: W. Sallaberger □ A. Westenholz, *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. OBO 160/3. Göttingen, 121–414.
- Sallaberger, Walther 1999b. „Neujahr(sfest)”: *RIA* 9, 291–294.
- Sallaberger, Walther (szerk.) 2006. *Leipzig-Münchener Sumerische Zettelkasten*. München. <http://www.assyriologie.uni-muenchen.de/forschung/sumglossar/zettelkasten2006_09.pdf>
- Sazonov, Vladimir 2007. „Vergöttlichung der Könige von Akkade”: T. R. Kämmerer (szerk.), *Studien zu Ritual und Sozialgeschichte im alten Orient*. Berlin – New York, 325–341.
- Sefati, Yitschak 1998. *Love Songs in Sumerian Literature: Critical Edition of the Dumuzi-Inanna Songs*. Ramat Gan.
- Sollberger, Edmond 1954. „New Lists of the Kings of Ur and Isin”: *JCS* 8, 135–136.
- Steible, Horst 1982. *Die altsumerischen Bau- und Weihinschriften, Teil I. Inschriften aus Lagaš*. FAOS 5/1. Wiesbaden.
- Steinkeller, Piotr 1992. „Išbi-Er-ra's Himmelfahrt”: *N.A.B.U.* 1992/3, 3 (no. 4).
- Steinkeller, Piotr 1996. „On Rulers, Priests and Sacred Marriage: Tracing the Evolution of Early Sumerian Kingship”: K. Watanebe (szerk.), *Priests and Officials in the Ancient Near East*, Heidelberg, 103–137.
- Steinkeller, Piotr 2003. „An Ur III manuscript of the Sumerian King List”: W. Sallaberger et al. (szerk.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke*, Wiesbaden, 267–292.
- Sweet, R. F. G. 1994. „A New Look at the 'Sacred Marriage' in Ancient Mesopotamia”: E. Robbins – S. Sandahl (szerk.), *Corolla Torontonensis: Studies in Honor of Ronald Morton Smith*, Toronto, 85–104.
- Szarzyńska, Krystyna 1993. „Offerings for the Goddess Inana in Archaic Uruk”: *RA* 87, 7–26.
- Szarzyńska, Krystyna 2000. „Cult of the Goddess Inana in Archaic Uruk”: *NIN* 1, 63–74.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1968. „The Magical Power of Words”: *Man* 3, 175–208.
- Tambiah, Stanley Jeyaraja 1985. *Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge.
- Teppo, Saana 2008. „Sacred Marriage and the Devotees of Ištar”: M. Nissinen – R. Uro (szerk.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake, 75–92.
- Turner, Victor 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca – London.
- Turner, Victor 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York.
- Vacín, Luděk 2011. *Šulgi of Ur: Life, Deeds, Ideology and Legacy of a Mesopotamian Ruler as Reflected Primarily in Literary Texts*. Kiadatlan PhD disszertáció. London.
- Van Buren, Elisabeth Douglas 1944. „The Sacred Marriage in Early Times in Mesopotamia”: *Orientalia* 13, 1–72.
- Vanstiphout, Herman L. J. 2003. *Epics of Sumerian Kings: The Matter of Aratta*. Writings from the Ancient World 20. Leiden.
- Volk, Konrad 1989. *Die Balaš-Komposition úru à m - m a - i - r - a - b i . Rekonstruktion und Bearbeitung der Tafeln 18 (19ff.), 19, 20 und 21 der späten, kanonischen Version*. FAOS 18. Stuttgart.
- Weiershäuser, Frauke 2008. *Die königlichen Frauen der III. Dynastie von Ur*. Göttinger Beiträge zum Alten Orient 1. Göttingen.
- Westenholz, Joan Goodnick 1989. „Enheduanna, En-Priestess, Hen of Nanna, Spouse of Nanna”: H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth (szerk.), *DUMU E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11. Philadelphia, 539–556.
- Westenholz, Joan Goodnick 1998. „Thoughts on Esoteric Knowledge and Secret Lore”: J. Prosecký (szerk.), *Intellectual Life in the Ancient Near East*. CRRAI 43. Prague, 451–462.
- Westenholz, Aage 1999. „The Old Akkadian Period: History and Culture”: W. Sallaberger □ A. Westenholz, *Mesopotamien. Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. OBO 160/3. Göttingen, 17–105.
- Westenholz, Joan Goodnick 2000. „King by Love of Inana □ An Image of Female Empowerment?": *NIN* 1, 91–94.
- Westenholz, Joan Goodnick 2007. „Inanna and Ishtar in the Babylonian World”: G. Leick (szerk.), *The Babylonian World*. London, 332–347.
- Wilcke, Claus 1974. „Zum Königtum in der Ur III-Zeit”: Garelli, P. (szerk.), *Le Palais et la Royauté: Archéologie et Civilisation. XIXe Rencontre Assyriologique Internationale*. Paris, 177–232.
- Wilcke, Claus 1988. „König Šulgis Himmelfahrt”: C. Müller – H. J. Paproth (szerk.), *Festschrift László Vajda*. Münchener Beiträge zur Völkerkunde 1. München, 245–255.
- Wilcke, Claus 1989. „Genealogical and Geographical Thought in the Sumerian King List”: H. Behrens – D. Loding – M. T. Roth (szerk.), *DUMU E₂-DUB-BA-A: Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*. Occasional Publications of the Samuel Noah Kramer Fund 11. Philadelphia, 557–571.
- Woods, Christopher 2012. „Sons of the Sun: The Mythological Foundations of the First Dynasty of Uruk”: *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 12, 78–96.
- Zgoll, Annette 1997. „Inana als nugi”: *ZA* 87, 181–195.

„Mindaz, ami az asszonyokra tartozik, s mit férfi nem láthat” A *sumer nugig* cím értelmezési lehetőségei Esztári Réka

Margószövegek

*A nugig, kivel szemben senki sem állhat, ki hangot ad a kurkunak,
a szent Ninisina, ki a niĝarban, a tiszta helyen űba-ékszerrel ékesített.*

šir namerima Iddin-Dagan számára (Iddin-Dagan D, 2.5.3.4.), 22–23

*Zabalam szentély, űba-hegy, a hajnal(i) ... szentélye,
(úrnőd) kurkuban fakadt dalra,
igaz ékességed, a nugig, kurkuban szólalt meg.*

Templom-himnuszok (4.80.1), 318–320

Midőn a saĝĝa (sangû) és a nugigok kijönnek Adad templomából, Ninurta raktárának kapujához <mennek>, mely Aššurhoz tartozik, (és) a saĝĝa (itt) helyet foglal. A nugigok inhu-dalra fakadnak, előadják az inhu-dalt. A megtisztítás papja végrehajtja a megtisztítást/tisztító szertartást, a nugigok felemelik az istent. Kimennek az Aššur-kapun, a Samuh-kapuhoz vonulnak. A nugigok belefognak az inhu-dalba, előadják az inhu-dalt. A megtisztítás papja végrehajtja a megtisztító szertartást, a nugigok felemelik az istent. (...) A saĝĝa és a nugigok visszatérnek Adad templomába, és lecsatolják a nugigok ékszereit. (...) Adad színe előtt a vezető énekes, a nugigok és az alacsonyabb rangú énekesek [eléneklik] dalukat.

Részletek egy középasszír, Adad-processziót leíró templomi rituáléból (KAR 154)

(Felemelem) a pálmáros kötelet, a qadištuk pálmáros kötelét, s a qadištuk fenyőtobozát, a magvakkal telit: ezek törjék meg az ellenem rontó boszorkány, varázsló kötését, (ezek) változtassák varázslatát szélle!

Maqlû V, 54–56

A *sumer* és *akkád* szövegekben megjelenő, valamely istenséggel, illetve kultusszal speciális kapcsolatban álló (pap)női címek esetében nem ritka jelenség, hogy a releváns szakirodalom átolvasásakor tökéletesen ellentmondó definíciókkal szembesülünk. E tekintetben a *sumer nugig* (akk. *qadištum*) sem kivétel, hisz értelmezése annak ellenére, hogy a legkorábbi ismert, tekintélyes irodalmi hagyománnyal bíró mezopotámiai vallási rangok közé sorolható, mindmáig vitatott, problematikus, és – amint látható lesz – nemritkán meglehetősen szubjektív. Jellemző, hogy ugyanazon papnők, akik az egyik értelmezés szerint „szentek,³⁸² felszenteltek”,³⁸³ kultikusan elkülönítettek („kik tabu alatt

A cikkben használt rövidítések a CAD (*The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*) konvencióit követik, a következő kiegészítésekkel:

- | | |
|-------|--|
| ePSD | Tinney, Steve et al., <i>The Pennsylvania Sumerian Dictionary Project, the Babylonian Section of the University of Pennsylvania Museum of Anthropology and Archeology</i> . (http://psd.museum.upenn.edu/epsd/). |
| ETCSL | Black, J. A. – Cunningham, G. – Ebeling, J. – Flückiger-Hawker, E. – Robson, E. – Taylor, J. – Zólyomi, G., <i>The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature</i> (http://etcsl.orinst.ox.ac.uk/). Oxford, 1998–. |

állanak”, tehát tulajdonképpen érinthetetlen személyek),³⁸⁴ egy másik kutató olvasatában akár („szent”) prostituáltként is feltűnhetnek.³⁸⁵ Van, aki bábaként definiálja őket,³⁸⁶ megint mások pedig, kikerülve az első pillantásra ténylegesen zavarba ejtő értelmezési útvesztőt, diplomatikus módon csupán annyit mondanak, hogy a nugig „egy (sumer) papnőtípus”.³⁸⁷

A források első látásra valóban ellentmondásos képet tárnak elénk, melyben a nugig megnevezés kapcsán a mezopotámiai női szerepek széles repertoárja ölt testet az uralkodói hatalmat reprezentáló istennőtől az „utcáról választott” feleségig, s míg egyes szövegek az újszülöttek védelmezőit nevezik nugignak, máshol veszedelmes varázslónőkként tűnnek fel. E látszólagos zűrzavar egyik fő oka az, hogy a szóban forgó ékírásos források születése között évszázadok teltek el, sőt, esetenként egy évezredet meghaladó időintervallumról is beszélhetünk, s amellett, hogy ezalatt maga az intézmény is jelentős változásokon esett át, ismerete és megítélése is minden egyes korszak sajátja. Célszerű tehát visszatérni a kezdetekhez: amennyire lehetséges, kronológiai sorrendben és a korábbi vizsgálatok konnotációitól mentesen újraolvasni leglényegesebb forrásainkat, és mindenekelőtt megvizsgálni magát a címet.

A nugig terminus értelmezési lehetőségei

A nyelvtani szempontból sem problémamentes³⁸⁸ nugig kifejezés eredeti értelmét, ha szépirodalmi magaslátok helyett inkább a pontosságra törekszünk, legtalálóbban a „tabu embere” vagy pedig a „tabuhoz tartozó (személy)” fordításokkal adhatjuk vissza.³⁸⁹ Az értelmezés kulcsa a má-

382 Többek között: Diakonoff 1986, 234; Jacobsen 1987, 6, 9. jegyzet; Geller 1990, 116.

383 Többek között: Römer 1969, 136; Diakonoff 1986, 234; Sallaberger 2006, 633.

384 Többek között: Jacobsen 1987, 6, 9. jegyzet; Westenholz 1989, 257; Sallaberger 2006, 633.

385 Többek között: *AHw* Band II., 399; Astour 1966 (főleg: 187), Jestin 1973, 212; Lambert 1992, 137.

Az alaptalanul meggyökeresedett *Hierodule* fordítás helytelenségéről: Westenholz 1989, 260–265. J. G. Westenholz kijelentése, mely szerint a „szakrális prostitúció” mint intézmény sosem létezett Mezopotámiában, úttörő és alapvető. E nézet, melynek azóta számos neves támogatója akadt (utoljára Roth 2006, 23–24), úgy tűnik, egyre inkább létjogosultságot nyer, lásd pl. az *RIA* „Prostitution” szócikkét, mely nem említi „szent prostituáltakat”, csupán a *harimtuval* (*kar-kid*), azaz a „közönséges” kéjnővel foglalkozik (Cooper 2006a). Noha egyáltalán nincs bizonyíték arra, hogy az egyetlen, a szent nász szertartásban részt vevő *entum* kivételével bármely, templomhoz, kultuszhoz kapcsolható (pap)nő kultikus kötelezettségei keretében szexuális tevékenységet (is) folytatott volna, a „templomi prostituált” képe nem halványult el teljesen, s időnként még az újabb keletű művekben is találkozhatunk vele (pl. Schwemer 2007a, 77 – éppen a *qadištum* kapcsán).

386 Többek között: Römer 2001, 108.

387 Lásd Edzard 1963, 104, valamint ePSD sub. *nugig*, további hivatkozásokkal. Jegyezzük meg, a nugig (*qadištum*) papnőként való azonosításában sincs összhang. Ennek ellenére, ha a kultikus tevékenységét tanúsító adatainkat összevetjük Walther Sallabergernek a mezopotámiai papról, illetve papnőről alkotott klasszikus definíciójával, egyértelmű lesz az azonosság. Sallaberger szavaival élve a pap, illetve papnő „közvetítő istenek és emberek között, részt vesz a kultuszban, s ellátja az istenségeket. Kapcsolatát a szenttel jelzi mind kiválasztása és beavatása, mind a profántól való elkülönülése (ez utóbbi rituális tisztaságában, valamint a hivatal méltóságában manifesztálódik)” (Sallaberger 2006, 618). A templomi kultuszban való részvételt, illetve a felszentelést az óbabilóni bizonyítékok halványan már körvonalazzák (pl. VAT 10102 [BWL 160] Rv. 5–8, egy megtisztító rituáléről, valamint Gordon Smith 260, a felszentelés kapcsán), a későbbiekben idézett KAR 154-es szöveg pedig konkretizálja, s mindezek hasonló megvilágításba helyezik az általunk későbbiekben tárgyalt adminisztratív forrásokat is.

388 Bár nem állítható teljes bizonyossággal, a korábbi értelmezésekkel (Edzard 1963, 104; Thomsen 1984, 55–56) ellentétben valószínű, hogy (archaikus, defektív) birtokos konstrukciónak tekinthető.

389 A relatíve ritka, /nu/+ egy meghatározott gyök (többnyire névszó) formában előforduló, tipikusan foglalkozásneveket jelölő sumer konstrukciókat már több kutató is elemezte, de a konszenzus még várat magára. Van, aki szerint az eblai *nu-gal* = *lú-gal* azonosítás analógiájára elképzelhető, hogy a /nu/ a *lú* szó („ember, személy”) fonetikus variánsa, lásd Edzard 1963, 91–102; Jestin 1973, 211; Thomsen 1984, 55; Zgoll 1990, 183; Lambert 1992, 140, illetve a további, lexikális szöveghelyeket, melyek a *nut* az akkád *awīlum*nak („ember, személy”) feleltetik meg, többek között: MSL 2 142 i 4: ^mNU = *a-wi-lum* (Proto-Ea), *AfO* 19, 194b: nu = *amīlu* = *taršuwanni* = *bunušu* (négy nyelvű, sumer–akkád–hurri–ugariti szótár Ugaritból). Nem kizárt azonban az sem, hogy egyfajta (talán mutató-vonatkozó) névmási prefi-

sodik komponens, a *gig*, egy alapvetően „beteg, betegnek lenni” jelentésekkel bíró statív ige, mely névszói – azaz „betegség” – értelemben is megjelenhet.³⁹⁰ Miért mégis a „tabu” szóval operál iménti fordítási javaslatunk?

Mezopotámiában „tabu” és „betegség” igen közeli rokonságban állt, szemantikai tartományaik közt tekintélyes az átfedés. A Folyamközben a kórságoktól szenvedőket elzárták, kultikusan elkülönítették a külvilágtól – ám elsődlegesen nem a mai értelemben vett fertőzések kiküszöbölése végett, az okok jóval spirituálisabbak. A „fertőzés” itt nem fizikai veszély, mivel alapvetően transzcendens eredetű, közvetve isteni vagy mágikus, közvetlenül pedig démoni erők működésének eredménye. A mezopotámiai felfogás szerint a beteg direkt kapcsolatba került bizonyos természetfeletti erőkkel, ártókkal és (a gyógyítás során) jótékonyakkal egyaránt, s mivel ilyen hatalmak lakoztak benne, illetve ragadták meg, veszélyessé, ám ugyanakkor bizonyos értelemben szentté is vált a közösség tagjainak szemében.³⁹¹ Mindezeket figyelembe véve nem meglepő, hogy a „tabu”-ként fordítható kifejezés megalkotásánál az ókori Sumer lakói szintén a *gig* szót használták. A *niggig* (akkád: *ikkibu*),³⁹² azaz a – jobb híján – „dolog”-ként fordítható *nig* szó (illetve nominalizáló elem) betoldásával létrejött tabufogalom, ahogyan erre már több kutató is felhívta a figyelmet, a *nugig* címmel is rokonítható. E vélemény szerint tehát a *nugig* Mezopotámiában a *par excellence* kultikusan elkülönített, tabu alatt álló személy.³⁹³ Ezen a ponton egy rövid kitérő erejéig érdemes feltenni a kérdést: mit értettek Mezopotámiában a tabu fogalma alatt?³⁹⁴

Az olyan tárgyakat, élőlényeket, melyek kívül esnek a környezetet alkotó (s természetesen az adott közösség által kialakított, annak koncepcióit tükröző) normatív kategóriákon, számos társadalomban tekintették szentnek vagy veszélyesnek (esetleg mindkettőnek egyszerre), tehát általánosságban megkülönböztetett erővel rendelkezőnek.³⁹⁵ Ezen erő megközelíthetlenné tette az ilyen, tabu alatt álló, kategorizálhatatlan, átmeneti státusú entitásokat, és magával vonta kultikus elkülönítésüket. A szegregáció így szerves része a tabu definíciójának, a „megközelíthetetlen”, „(kultikusan) elkülönített”, illetve az „istenek számára fenntartott” kifejezések, melyek egytől egyig magukban hordozzák a tilalom koncepcióját, akár szinonimáinak is tekinthetők.

xummal állunk szemben (Thomsen 1984, 55, a 26. jegyzettel). Ez esetben a *lú* = *ša* („aki valamihez/valakihez tartozik”) analógia emlegethető fel, vö. ÓB Aa 450:2: [nu] = *ša-a*.

³⁹⁰ A pontos szófaji meghatározás tekintélyes kommentárt, voltaképp önálló tanulmányt érdemelne, így ettől e helyütt el kell tekintenünk. Az a megközelítés, mely alapján egy igei alosztályba soroltuk a *giget*, annak ellenére, hogy számunkra a leginkább logikusnak tűnik, csupán egy a számos kínálkozó közül. Az emellett szóló érvekről, illetve az eltérő meglátásokról bővebben lásd többek között Schretter 1996, a korábbi, releváns felvetések és eredmények összefoglalásával. A névszói értelemben használt *gigről*: Stol 2009, 36–38 (példákkal).

³⁹¹ A mezopotámiai betegségkoncepció rövid áttekintését lásd többek között: Scurlock–Andersen 2005, 11–12; le-gutoljára: Sallaberger 2010, 34, illetve magyarul: Bácskay 2003, főleg 22–23.

³⁹² A *níg-gig* / *ikkiburól* mint „tabu”-ról részletesen lásd: Van Der Toorn 1983, főleg 43; Hallo 1985, főleg 29–33; Geller 1990, valamint Cohen 2002, 25–27.

³⁹³ Edzard, 1963 104; Westenholz 1989, 257; Zgoll 1990, 184.

³⁹⁴ A „tabu” kutatástörténetének kezdetét James G. Frazer az *Encyclopaedia Britannica*-ban megjelent „Taboo” szócikke jelöli (1885), ennek révén az a polinéz eredetű (*tapu*) fogalom, melynek háttérében a személytelen (varázs)erő, a *mana* képzele áll, s mely James Cook kapitány hajóján „érkezett” Európába 1771-ben, a tudományos diskurzus fő sodrába került. Az eltelt több mint egy teljes évszázad alatt a „tabu” jelentésrétegeinek tisztázására kutatók hosszú sora tett kísérletet, magától Frazertől kezdve Robertson Smithen, Sigmund Freudon és Carl Lévy-Strausszon át egészen Franz B. Steinerig, illetve Mary Douglasig, hogy csupán a legnevesebbeket említsük – s még őket is a teljesség igénye nélkül (a kutatástörténet rövid összefoglalását lásd: Buckser 1997). Így, hogy a jelen terjedelmi keretek közt megfelelőképpen körül tudjuk írni a tabufogalmat, melynek eztán a mezopotámiai eszmerendszerre való alkalmazhatóságát vizsgáljuk, irányvonalat kellett válasszunk. Az itt és a továbbiakban javasolt és vázolt megközelítés alapvetően Mary Douglast (Douglas 1969) követi, az ő állításait használván kiindulópontként. Douglas munkájának rövid, ám nagyszerű összegzését lásd: Beard 1980, 20.

³⁹⁵ Freud 1999, főleg 18; illetve Douglas 1969. A tabu antropológiai definíciójának rövid összefoglalását lásd: Buckser 1997.

Hogy az ilyen elképzelések a mezopotámiai gondolkodásmódtól sem álltak távol, azt jól illusztrálja a következő szöveghely, egy kétnyelvű (sumer és akkád) ráolvasás részlete.³⁹⁶ Az idézett mondatok egy beteg ágya köré vont varázskör létrehozásakor hangzanak el, azaz az illető kultikus elkülönítésekor. A kör anyagát képező lisztfajták közül az első az ártó szellemek, démonok távoltartását biztosítja, a második viszont kíváncsú a jótékony erők, istenségek számára, őket hivatott közel csalogatni. A szöveg a két, ellentétes hatást kiváltó lisztre egyaránt a niggig kifejezést alkalmazza: „Segus-liszt, (mely) megközelíthetetlen az ártó szellemek számára, / búzaliszt, az istenségek számára fenntartott”.

A tabu alatt álló személyek elsődleges ismérve szintén az ambivalencia, társadalmi státusuk meghatározhatatlansága, átmenetisége. E marginális állapot fakadhat egyfelől természetükből, azaz fizikai valójukból – ennek jegyében félté például számos kultúra a meg nem született gyermeket, rettegte és különítette el a halva született magzatokat és csecsemőket.³⁹⁷ Az előbbiekkal szemben pillanatnyi jelenük és jövőjük homályossága támasztott nyugtalanságot, az utóbbiak kapcsán pedig a feloldhatatlan paradoxon: olyan halottak voltak, akik sohasem éltek. E hiedelmek Mezopotámiában is kimutathatók, létüket már az a tény is tükrözi, hogy az olykor természetfeletti erőkkel felruházott, halva született magzat (sumer: *nigin*, 1. ábra) akkád megnevezése (*kūbum*) az esetek többségében az isteneknek kijáró determinatívummal szerepel a forrásokban.³⁹⁸ A másik lehetőség, hogy az illető szociális helyzetét maga a társadalmi rendszer generálja, egy „mesterséges” köztes állapotot, s ebből fakadóan szentséget hozván létre. Ennek iskolapéldájaként a Vesta-szüzeket,³⁹⁹ térben és korban közelebbi reprezentációjaként pedig az óbabilóni kor (2003–1595) *nadītum*-papnőit említhetjük.⁴⁰⁰ Utóbbiakat egy szimbolikus házassági ceremónia keretében avatták be, s így mondhatni egyszerre váltak egy isteni, valamint egy földi család tagjaivá, nem mellékesen pedig közvetítővé a kettő között. Lakóhelyük innentől fogva egy elzárt térség, az ún. *gagūm* lett, s természetesen szóba sem kerülhetett, hogy házasságot kössenek vagy gyermeket szüljenek, hiszen a szabály fordítva is érvényes, a hagyományos családanyai szerep megvonta volna tőlük a meghatározhatatlan társadalmi státus révén létrejött szentséget.

Látható, amennyiben a tabu egy adott személyre vonatkozik, a kulcsszó ismét a rituális elkülönítés. Ennek foka természetesen eltérő és kultúraspecifikus, a kérdés viszont adja magát: összeegyeztethető-e mindez a profán házasságkötéssel, a gyermekszüléssel, tehát jól körülhatárolható társadalmi pozícióba átléptető aktusokkal egy olyan papnőcsoport esetében, melynek tagjai explicite „tabu alatt álltak”? A *nadītum*ok példájából okulván a válasz csakis nemleges lehet, ez pedig látszólag súlyos értelmezési problémát vet fel, hiszen a nugigok a koradinasztikus kortól (kb. 2900–2350) egészen az akkád megfelelő, a *qadištum* intézmény első évezredi megszűnéséig bizonyítottan minden időszakban feltűnnek a hagyományos női szerepekben is: férjhez mennek és gyermeket is vállalnak.

Helytelen hát az asszociáció? A fent említett kutatók azt sugallják, hogy amennyiben a tabu valóban kimutatható a papnők személye kapcsán, érvénye általános, tehát mindig és mindenkor

396 ND5577, Obv. 44 – Rv. 48 + ND 5576; a szóban forgó részlet: 50–53. sor a kompozit szövegben, lásd Knudsen 1965, 165–166; illetve a szöveg rekonstruálásához uo., 169, valamint Geller 1990, 108, 17. jegyzet (további párhuzamokkal). A szövegrészt M. J. Geller is tárgyalja, fordítása hasonló a fentihez: „The šemuš-flour, which is out-of-bounds (nīg-gig) for a ghost, and wheat, which is the”reserve” (nīg-gig) of a (personal-) god” (Geller 1990, 108).

397 Vö. Douglas 1969, 120.

398 Lásd többek között Römer 1969; Stol 2000, 28–32. E kivételes, természetfeletti lény ábrázolásairól: Porada 1964.

399 A Vesta-szüzek társadalmi, s egyúttal társadalmi nemi státusának meghatározhatatlanságáról, a megjelenésükben és kultikus kötelezettségeikben is tetten érhető kettősségről lásd Beard 1980.

400 Az alábbi megállapítások elsődlegesen a Szippar ikervárosban élő Samas-*nadītum*okra vonatkoznak, hiszen e papnők életéről, tevékenységéről rendelkezünk a legbőségesebb információval, de tudni kell, az intézmény más települések és istenek kapcsán is dokumentált, s az utóbbiak számos sajátos, egyedi jellemzővel bírtak. Továbbá külön kategóriába kell sorolni a Marduknak szentelt *nadītum*okat, akik elsődlegesen nem városhoz, hanem az istenséghez kapcsolódtak, és társadalmi státusuk is merőben eltérő. Ők a szülés tilalma ellenére is házassághoz, az utódlás problémáját pedig igen sajátosan oldották meg: az ilyen frigyekből származó gyermekek szülőanyja valójában egy alacsonyabb rangú feleség, kit a Marduk-papnő hozott a házasságba. A *nadītum* intézmény lényeges aspektusainak (árnyaltabb és klasszikus) átfo-gó tárgyalását lásd Harris 1964, 1989; Renger 1967 és Sallaberger 2006, 627–628.

fennállt. Ezt ebben a formában mindenképp el kell vetnünk. Ha azonban feltesszük, hogy a szegregáció, a tilalom létezett ugyan, de csupán időszakosan, az magával vonja a következtetést: kellett hogy legyen e személyeknek egy vagy több olyan sajátos funkciója, mely a szóban forgó állapotot időről időre előidézte. Elképzelhető lenne, hogy az elnevezésükben rejlő tabufogalom elsődlegesen nem személyükre, hanem e jellegzetes feladatukra/feladatkörükre utal, s így válnának a „tabu embe-rév”, illetve a „tabuhoz tartozóvá”? Válaszoljanak erre a kérdésre maguk az ékírásos források!

A nugig a sumer adminisztratív szövegekben

Az első vizsgált szövegcsoportha kivétel nélkül fejadaglisták tartoznak, a belőlük nyerhető információ tehát limitált természetű. Az adagok mennyiségének összevetésével lehetőség nyílik a társadalmi rang hozzávetőleges meghatározására, a lista azonos szekciójában szereplő személyek foglalkozása pedig segítséget nyújthat a nugigok feladatkörének behatárolásában. Ez persze az ideális eset, hiszen az adott szövegcsoporthoz könyvelési konvencióit, logikáját is ismerni kell, mivel ahány "ház" (és korszak), annyi szokás.

A legkorábbi ismert, a koradinasztikus korra datálható szöveg sajnos csak futólagos bepillantást enged kora és keletkezési helye társadalmi szerveződéseibe, ez azonban a későbbiek szempontjából igen értékes lehet.

- | | |
|-----------------------|---------------------------------|
| 2. <i>gala</i> | (<i>sirató</i>) <i>énekes</i> |
| 3. <i>[x nu]-gig</i> | <i>nugig</i> |
| 4. <i>[x] šà-[zu]</i> | <i>bába</i> |

WF 74, Rv. Col. 7, 2–7 (Fára, 2600 k.)⁴⁰¹

A gabonafejadagok Fárából (az ókori Suruppakból) származó terjedelmes listájában alapvetően templomi énekeseket/siratópapokat (*gala*) sorolnak fel, rajtuk kívül kizárólag a fenti címek jelennek meg (jóval kevesebb alkalommal). A szöveg itt idézett, utolsó fennmaradt szekciója, mely összesítés is egyben,⁴⁰² zavarosnak tűnő képet tár elénk: a siratópapot egy csoportba helyezi a nugiggal és a bábával.

Bár az utóbbiak közt nem, énekesek és énekesnők körében azonban több szövegben is felbukkannak a papnők Lagasban is.⁴⁰³ Ezen szövegekből az is kiderül, hogy az ósumer városállamban a társadalom előkelő rétegéhez tartoztak, továbbá házasodhattak, s hitvесеik is az elit köréből kerültek ki.⁴⁰⁴

Évszázadokkal később, az akkád korban (2334–2193) íródott egy Umma városából (ma: Tell Dzsóha) származó fejadaglista, melyben a cím kevésbé informatív kontextusban (személynevek közt), ám annál érdekfeszítőbb kvalifikációval jelenik meg egy bizonyos Alla foglalkozásának megjelölésekor, aki a lista szavaival élve *nugig nigar*⁴⁰⁵ (AAS 1, Obv. II 7 – 8.)⁴⁰⁶

Az Alla címében szereplő *nigar*⁴⁰⁶ kapcsán az ePSD meglehetősen általános és óvatos fordítást közöl, hiszen a szót „szentély”-ként (akk. *kummum*) értelmezi. Hogy értelme ennél jóval specifikusabb, az magából az összetételből is kiviláglik, hisz a *nigar* korábban *nigin-gar* olvasattal bírt, amit ilyesformán fordíthatnánk: „(ház/helyiség), hol a halott magzat (*nigin*) fekszik / van elhelyezve”.

⁴⁰¹ A teljes szöveg kiadását lásd Pomponio–Visicato 1994, 58–62 (No. 6. = Deimel Fara 74).

⁴⁰² A kolumna első sora szintén összesít, tehát részletünk zárt egységet alkot, egyfajta végelszámolás. A helyi könyvelési konvenciókról bővebben, s ezek alkalmazásáról szövegünkben lásd Pomponio–Visicato 1994, 62–64.

⁴⁰³ VS 14, 106, Vs 27, 33, DP 128, 129, 130 és 133, a további releváns lagasi forrásról: Asher-Greve 1985, főleg 158.

⁴⁰⁴ A lagasi bizonyítékokról bővebben: Asher-Greve 1985, 158.

⁴⁰⁵ A teljes szöveg kiadását lásd: Grégoire 1970, 19–20; ill. Pl. XLVIII.

⁴⁰⁶ A korábbi átírások még a régebbi *nigin* (*NIGIN*₃) olvasattal operálnak (Grégoire 1970, 19–21, illetve lásd az ePSD és a CDLI átírását), mely pusztán „magzat” jelentéssel bírna. Az *U.UD.KID nigar* olvasatához (mely azonos értelmű a fonetikus komplementummal ellátott *nigin^{gar}*-al) lásd Krecher 1966, 128–131; valamint ePSD sub. *nigar*.

Thorkild Jacobsennek feltehetően ezen etimológia sugallta, hogy a *nigar* lehetett a halva született, illetve elhalt csecsemők temetője, valamint felajánlasként itt helyezhették el a méhlepényeket.⁴⁰⁷ Az irodalmi szövegekben a *nigar* emblematicusan a namnugighoz, a különböző istennők által betöltött, **következőkben tárgyalt** „nugigi feladatkörhöz” kötődik, s inkább „szent szülőhely”-ként értelmezendő (esetleg egy ilyen célra elkülönített helyiség a templomon belül).⁴⁰⁸ Hogy az utóbbi megállapítások földi viszonylatban is megállják helyüket, azt éppen a tárgyalt AAS 1-es szöveg támasztja alá, mely ezért kiemelt jelentőséggel bír, hiszen az egyetlen nem irodalmi forrás, mely a papnót a *nigar*hoz kapcsolja. Így kijelenthető, hogy (legalábbis Ummában, az óakkád korszakban) az előbbi a mindennapok szintjén is a *nigar*ban, illetve annak alkalmazásában tevékenykedett, mely tehát egy, mindenképp a születés fogalomköréhez tartozó, speciális templomi helyiség vagy kultikus épület kellett legyen.⁴⁰⁹

A nugig a sumer irodalmi szövegekben

A sumer irodalmi művekben a nugig elsősorban istennői *epitheton*, leggyakrabban Inanához kapcsolódik,⁴¹⁰ de megjelenhet Ninmah/Aruru, a szülés, valamint Ninisina, a gyógyítás isteni patrónusának jelzőjeként is. Esetünkben az olyan példák lényegbevágóak, melyekben a megnevezés nem csupán *epitheton ornans*, hanem olyan aspektust jelöl, ami kifejezetten az isteni nugig funkcióinak sajátja, hiszen feltehető, hogy ezekben a cím földi viselőinek feladatköre is tükröződik. Hogy e feladatkör, melyet a sumerben a namnugig absztrakttal jelöltek, valóban specializált, már az is mutatja, hogy önálló elemként jelenik meg az isteni erők, civilizációs vívmányok (az ún. me-k) listájában,⁴¹¹ a következő szövegekörnyezetben:

a szent nigar („szülőhely”)

[...]

nugigi funkció(k)

*hangszer (lant vagy koboz)*⁴¹²

énekesi funkció(k)

Inana és Enki (1.3.1), I szegmens, 47–51⁴¹³

A 47. sor *nigar*ja ismerős, az imént láttuk, hogy az akkád kori, ummai nugigok kapcsolatban álltak e kultikus hellyel. Az 50–51. sor szintén sokatmondó, bár ennek kapcsán a szöveget publikáló Gertrud Farber-Flügge megjegyzi, különös és kivételes, hogy a lant és az énekesi funkció nem a „megfelelő szekcióban”, tehát előbbi a hangszerek, utóbbi pedig a foglalkozásnevek között tűnik

⁴⁰⁷ Jacobsen 1987, 475.

⁴⁰⁸ Vö. Westenholz 1989, 258.

⁴⁰⁹A „templomrész” definícióhoz lásd még Krecher 1966, 129. Az ummai *nigar* létét, működését ugyanezen korszak személynevei (Ur-nigar, Nigar-kidug) is bizonyítják (Grégoire 1970, 21), az viszont sajnos nem derül ki, mely isten védnöksége alá tartozott.

⁴¹⁰ Többek között: Edzard 1963, 104; Zgoll 1997, 182. E kapcsolat olyannyira jellemző, hogy a megnevezés gyakorta felcserélhető az istennő nevével.

⁴¹¹ A fenti fordítások csak nagy vonalakkal vázolják a sumer vallás egyik legösszetettebb fogalma, a me jelentését. Mondhatjuk úgy is, a me a minden létezőben benne lakozó isteni ideát, a civilizáció és kultúra archetípusát jelöli – a definíció még így sem lesz pontos, több okból. Egyrészt, bár személytelen princípium, mégsem tekinthető a modern értelemben vett absztrakttal, mivel a me konkrét, látható attribútumokra, isigniakra is utalhat (például, mikor Istar istennő belép az alvilágba, szó szerint le kell vetkőznie a hét mejét). Másrészt az istenek által elgondolt és megalkotott mek az élet minden területét befolyásolják, a pozitív jelenségekkel egyetemben a negatívokat is, így például az ellenségeskedésnek, a városok kifosztásának vagy a tűz kialakulásának ugyanúgy megvan a maga meje, mint az állami, vallási intézményeknek, a királyságnak, a különféle foglalkozásoknak vagy akár az érzelmi értékeknek. A fogalom jelentésrétégeiről bővebben: Farber-Flügge 1987–1990.

⁴¹²A kifejezésről, ill. a vele azonosítható hangszerekről bővebben: Kilmer 1980, 83.

⁴¹³ Farber-Flügge 1973, Tf. II v, 47–51 (56–57. oldal).

fel, ahogyan azt a szöveg általános logikájának megfelelően elvárhatnánk, hanem mondhatni „véletlenszerűen” idekeveredtek.⁴¹⁴ Az adminisztratív források, és főleg az idézett WF 74-es szöveg alapján, ahol egy igen hasonló „hármasság” bontakozott ki (bába – vö. „szülőhely” –, nugig, énekesek), sejthető, hogy szó sincs véletlenszerűségről, a 47–51. sorokban szereplő tevékenységek zárt és nagyon is logikus egységet alkotnak, mivel mind a *nigar*, mind a zenés, énekes funkciók összefonódnak a *namnugig*gal, s az utóbbi révén némiképp egymással is. Hogy kiderüljön, helytálló-e a feltételezett párhuzam, ahhoz természetesen további forrásokat is meg kell szólaltatnunk.

A *namnugig* fogalom kapcsán a következőkben ahhoz a szöveghez érdemes fordulni, melyben az isteni gyógyítónak, Ninisinának tulajdonítják megalkotását. Ahogyan műfajának megnevezése (*šir gidda*, „hosszú dal”) is mutatja, nagy lélegzetvételű műről van szó, melyben ennek megfelelően a *nugigi* funkciók taglalásának is terjedelmes szekciót szenteltek.

61. *Úrnőm, önmagában kutakodván,*
62. *az el nem rendezettről kérdezett,*
63. *a meg nem alkotottra figyelmeztet,*
64. *a nugigi funkciót kedvére valónak találván,*
65. *úrnőm magáévá tette (ennek) korábban megalkotott me-it.*
66. *Abban az időben a šuba-ékszer még nem létezett,*
67. *a nyak šuba-ékszere nem létezett.*
68. *Ninisina feltalálta ezt,*
69. *(ő az, ki) elvetvén, (ő az, ki) maggá alakítván,*
70. *az úrnő, az ég hatalmas nugigja*
71. *feltalálta a šuba-ékszert.*
72. *Ragyogott, midőn felkötötte,*
73. *fejére örömmel helyezte.*
74. *Hogy minden leányt utóddal ajándékozzon meg,*
75. *hogy a méhlepény edényével megfelelően járjon el, a köldökzsinórt elvágja, s a sorsot megszabja,*
76. *kitárja a nigar ajtaját, hogy az elhagyott gyermek...*
77. *hogy az ember fia, miután (biztonságban) az ölbe tették, hangosan felsírjon,*
78. *hogy hassal lefelé tartsák, majd megfordítsák,*
79. *a nugigi funkció... rögvést végrehajtassék, a ... meg legyen tisztítva*
80. *Úrnőm, miután jelenvalóvá tette a hatalmas me-ket...*
(áldotta magát).

Hosszú dal (šir gidda) Ninisinára (= Ninisina A, 4.22.1), 61–81 415

Ninisina himnusza – a homályos, illetve töredékes szegmensek ellenére is – a *nugigi*-funkciók egyik legérdekesebb s legértékesebb leírását tárja az olvasó elé. Látható, az összes felsorolt tevékenység a gyermekszüléshez kapcsolódik. A többször is említett *šuba-ékszer*⁴¹⁶ máskor és máshol is felbukkan a *nugigok* és a *namnugig* kapcsán mint annak lényeges insignia és egyúttal termékenység szimbólum, amelyet feltehetően maguk a papnők is viseltek. Funkciók tekintetében elsőként talán egy bába feladataira asszociálhatnánk,⁴¹⁷ a következőkben idézett *Enki és a világrend* alapján azonban világos, bábaság és „*nugigség*” két különböző dolog, az előbbi mindig a születés istennőjének

⁴¹⁴ Farber-Flügge 1973, 109.

⁴¹⁵ A szöveg átírásához és fordításához lásd Römer 1969, újabban pedig Römer 2001, 112–113; az SRT 6 („A” szöveg) és SRT 7 („B” szöveg) partitúrájával, valamint Black et al. 2006, 254–257 (fordítás). A szakasz számos értelmezési nehézséget rejt, melyek hosszas kommentárra szorulnának, ettől azonban itt el kell tekintenünk. A problémás kifejezések, mondatok itt és a későbbiekben is dőlt betűvel szedve szerepelnek, a kipontozás pedig a szintén gyakori töredékes vagy olvashatatlan részekre utal.

⁴¹⁶ Feltehetően egy kagylókból készült nyakláncról van szó, lásd Schuster-Brandis 2008, 446–448.

⁴¹⁷ Ahogyan ezt W. H. Ph. Römer is teszi: Römer 2001, 108; lásd még Black et al. 2006, 254.

(Aruru/Nintud, később Mami, 2. ábra) privilégiuma. Az isteni bábák legfontosabb jelképe a születés téglája,⁴¹⁸ s bár olykor ők is kapcsolatba kerülnek a méhlepénytartó edénnyel (foglalkozásukból kifolyólag ez természetes), a šuba-ékszert egyetlenegyszer sem említik kontextusukban. A bábák elsődleges feladata (isteni és földi szinten egyaránt) a szülés fizikai levezetéséhez kapcsolódik,⁴¹⁹ erre utal a születési téglá, illetve elnevezésük is (*ša zu*, „aki ismeri a belsőt”). Ilyen jellegű tevékenység itt nem kerül szóba. Az egyértelmű, hogy a csecsemő világra jött (hiszen a 77. sorban felsír), de hogy milyen körülmények közt, az nem kerül említésre. Említik viszont a méhlepény edényének előkészítését, majd esetlegesen elhelyezését, felajánlását a *nigarban*, a köldökszínór elvágását, a gyermek sorsának megszabását, majd ölbe helyezését (75. és 77. sor). Az újszülött megfordítása, melyre a 78. sorban utalnak, lélegzése megindulását segíti elő, mely valóban az „életét alapozza meg” (79. sor), végül pedig sor kerül a csecsemő megmosdatására.

E rövid összegzés világossá teszi, hogy nem fizikai segítségnyújtásról van szó, a nügig funkciói egészen más jellegűek: ezek rituális cselekedetek. A méhlepény felajánlásának vallásos konnotációja egyértelmű, s a köldökszínór elvágása is hasonlóan lényeges szimbolikus tett: az önálló élet kezdetét jelenti, a gyermek fizikai értelemben ekkor szakad el teljesen az anyától, illetve (*pars pro toto*) a méhlepénytől. Az ölbe vagy esetleg térdre helyezés aktusa az újszülött elismerését jelzi, jól ismert rituálé az ókori Közel-Keleten, számos alkalommal jelenik meg az Ószövetségben,⁴²⁰ sőt a még a hettita kultúrkörben is.⁴²¹ Világos, hogy e szimbolikus cselekedetek közben a csecsemő már javában sír, így érdekes, hogy megfordításáról csak a következőkben (78.) szólnak – hiszen „megfordítás” alatt nyilvánvalóan azokat a ma is alkalmazott módszereket értik, melyekkel a csecsemős nők és bábák a lélegzés megindulását segítik elő, éppen az olyan esetekben, mikor az újszülött nem sír fel azonnal. Az időrendiség így kissé felborul, s ezért valószínű, hogy a mű szerzője vagy szerzői nem voltak teljesen tisztában a szülést követő rituális, illetve gyógyászati jellegű eljárások miertjével és mikéntjével. A leírás nem tapasztalati megfigyeléseken alapul, s ez már előrevetítheti: az utóbbiak a legkevésbé sem számítottak közismertnek. A szülést követő rítusok sora a gyermek megmosdatásával zárul, melyről feltételezték, hogy az ölbe helyezéshez hasonló jelentéssel is bír,⁴²² alapvető funkciója azonban világos: a gyermek rituális (és persze tulajdonképpeni) megtisztítása.

Kétségtelen, az utóbbi létszükségletnek számított. A mezopotámiai felfogás szerint a gyermekágyas nő, s minden, ami hozzá kapcsolható, és amivel érintkezik, tisztátalan. E tisztátalanság – mely valószínűleg egy teljes hónapig tartott⁴²³ – „ragadós” volt, így az újdonsült anyja a szülésnél, illetve a szülés után segédkező asszonyokon kívül senkivel sem érintkezhetett, egy későbbi forrás tanúsága szerint még gyógyítót (*āšipu*) sem hívhattak hozzá.⁴²⁴ A tiltás komolyságát a gyermekágyas nőre alkalmazott megnevezés is tükrözi: *musukkatu*, azaz, „tilalom, tabu alatt álló nő”.⁴²⁵ Ismét találkozzunk tehát a tabu fogalmkörével, de végső soron honnan s miért e tisztátalanság?

Ha felidézzük a tabuval társított kulcsszavakat (átmeneti állapot, szegregáció), s hozzáteszünk, a születés nem más, mint *par excellence* átmenetrítus, a válasz adott. A szülés rítusa során a csecsemő a magzati állapotból kiindulva fokozatosan elszakad az anyától, s a végső lépés, a köldökszínór elvágása után létének új stádiuma veszi kezdetét: önálló emberi lény lesz. A szülés folyamata, és az ekkor végrehajtott cselekedetek tökéletesen beleillenek a tabu kategóriájába, hiszen egy átmenetet kísérnek végig, segítenek elő, illetve – a fentiekben felsorolt rituálékhoz hasonlóan – az új ember új létállapotát alapozzák meg, alátámasztván a korábbi feltevést, mely szerint a tabu elsősorban a nügig funkcióit, s nem pedig személyét érinti, nem az utóbbiból fakad. A „tisztátalan-

418A téglá azt a kisméretű építményt szimbolizálja, mely a korabeli „szülőszékként” funkcionált. Erről részletesebben lásd Stol 2000, 118–122; rekonstrukciójához pedig a második ábrát.

419 A bábái funkciók részletesebb leírását lásd Von Soden 1957–1958, illetve Stol 2000, 171.

420 *Inter alia*: 1 Móz. 48, 12; 1 Móz. 50, 23; Jób 3, 11–12. Részletes tárgyalásukhoz: Stol 2000, 178–179.

421 Beckman 1983, 48–49.

422 Wilcke 1980.

423 Labat 1964, 179.

424 KAR 300, Rv. 6; van der Toorn 1983, 31.

425 A kifejezésről és problematikájáról lásd Sallaberger 2010, 23–24 (a korábbi irodalom összefoglalásával).

ság” és elkülönítés szintjén tehát tetten érhető a szemantikai átfedés; kérdés, hogy vannak-e további szintek is.

Választ a címben is idézett kijelentés adhat: „A nugigi funkciók: mindaz, ami az asszonyokra tartozik, mit férfi nem láthat.”⁴²⁶ A maga nemében egyedülálló megnyilatkozás ez, hiszen arra utal, hogy bizonyos feladatköröket kizárólag az asszonyok számára tartottak fenn, s a fentiekben felelevenített rituálék egyértelműen és kizárólagosan női rítusok, ilyenekre pedig egy alapvetően androcentrikus társadalom irodalmában igen ritkán bukkanhatunk.

E női rítusok megértéséhez további érdekes támpontokat ad a következő szöveghely. A nugigi funkciót itt ismét Ninisina tölti be, s bár a *nigart* sem hagyjuk el, az *Enki és a világrend* című mű már egy új témakörbe, a kultikus zene és ének birodalmába vezet át.

Felséges húgom, Ninisina

Ő kapta a šuba-ékszer, s Ő az égi nugig!

Ő az, ki az ég számára szolgálatot tesz, a kurkuban Ő szólal meg.

Enki és a világrend (1.1.3), 403–404/427

A kontextus ismét a születése: Ninisínát, a nugigot közvetlenül Nintur/Aruru, az anyaistennő után említik, aki az „Ország bábája”. A felsorolásban Ninmug, az „Ország fémművese” követi, mivel „az igaz diadém felkötése az újszülött királyra, a korona feltétele a világra jött úrra, bizony az Ő kezében van”^(410–411. sor). Egynémely korábban már említett forrásból (WF 74, *Inana és Enki*) már felsejlett, hogy a nugig és az énekesek közt létezhetett valamiféle kapcsolat, az itt (és számos további szövegben)⁴²⁸ a papnő szájába adott *kurku*-ének pedig ezt bizonyossá is teszi, valamilyenfajta énekes műfajról lévén szó.⁴²⁹ Több mint valószínű tehát, hogy a kultikus zene és ének is a női születési rituálék velejárója volt. A jelenség nem egyedi, az utóbbiak például az ókori egyiptomi születési rituálékban is a nők kizárólagos hatáskörébe tartoztak, a kultikus muzsika és tánc pedig e rituálék lényeges részét képezte.⁴³⁰ Mindez összhangba hozható Jerrold Cooper elméletével, mely szerint bizonyos énekes műfajok, így a siratóénekek vagy az esküvői dalok eredendően és kizárólagosan a nők „zenei birodalmába” tartoztak, tehát az átmenetrítusokat kísérő zeneműveket eredetileg kizárólag az asszonyok prezentálták.⁴³¹ Úgy tűnik, e szabályszerűség érvényes minden átmenetrítusok archetípusára, vagyis a szülésre is, az éneklést pedig valóban a nugig olyan lényeges feladatai közé sorolhatjuk, melyek még évszázadok múltán is jellemzőek voltak, ahogy ezt az idézett középesszir szöveg is illusztrálja.⁴³² Értelmet nyer tehát a mek listájának triádja, s most már bizton állíthatjuk, hogy a *nigar*, a *namnugig* és a zene/éneklés fogalmai tudatos szerkesztés révén kerültek egymás mellé, és valóban logikus egységet alkotnak.

426 Enlil és Sud (1.2.2), „A” verzió, 13. (= „B” verzió, 154’). A szöveg átírásához és fordításához lásd Civil 1983, 57 és 61, valamint Black et al. 2006, 111.

427 A mű teljes szövegének fordítását lásd többek között Black et al. 2006, 215–225.

428 Többek közt: Iddin-Dagan D, 22–23: „A nugig, kivel szemben senki sem állhat, ki hangot ad a kurkunak, a szent Ninisina, ki a nigarban, a tiszta helyen šuba-ékszerrel ékesített”, valamint *Templom-himnuszok* (4.80.1), 318–320: „Zabalam szentély, šuba-hegy, a hajnal(i) ... szentélye,(úrnő) kurkuban fakadt dalra, igaz ékességed, a nugig, kurkuban szólalt meg.” A kontextus minden esetben hasonló, a színhely pedig egységesen a *nigar*.

429 A *kurku* szinte kizárólag muzsikával, énekléssel kapcsolatos igékkel (*ad pād*, *ad ġar* stb.) jelenik meg, vagyis (zenei) hangot adnak hozzá, illetve énekelni kezdenek benne, így valamilyen speciális zenei műfaj, ének- vagy daltípus kell legyen. Vö. továbbá Kagal D szekció 7, 1.: ‘gù GÜ’.AN.NÉ.SI = ‘ri-ig’-mi iš-ta-ka-an = szó szerint és általánosan: „(ének)hangot/síratást hallatott”.

430 Többek közt: Roth 1992, 141. Hasonló zenés, énekes rítusok egyébként mind a mai napig kimutathatók Indiában is, ahol a szájról szájra hagyományozódó születési dalokat (*sohar*) mindig és kizárólag nők éneklék, hangszeres kísérettel vagy anélkül (Tewari 1981).

431 Mezopotámia esetében ez magyarázatot adhat az emesal (tehát a „női”) dialektus használatára e műfajokban, tehát arra is, hogy a férfi siratóénekes (*gala*) miért is énekelt „nőként”. Bővebben lásd Cooper 2006b, főleg 43–44.

432 KAR 154, a releváns részek fordítását lásd oldalt, a szöveg kiadását pedig: Menzel 1981, T 2–T4.

Az óbabilóni kor akkád forrásai

A sumer nugigok és a velük azonosítható óbabilóni *qadištum*ok⁴³³ kora között hosszú századok teltek el, ezalatt pedig a papnői intézményt sem kerülhette el a változás. Az idézett, isteni nugigokról szóló szövegeket e korszakban másolják, így él még az egykoron magas rangú papnők hagyománya, ám nem feltételezhetjük, hogy e régebbi funkciót minden tekintetben párhuzamba állíthatjuk a kor *qadištuma*ival. A nugig gyermekszüléshez fűződő viszonya változatlanak tűnik, a korszak emblematikus alkotása, az *Atram-haszisz*-eposz is így rendelkezik: „A bába örvendjen a *qadištum* házában, / hol a várandós nő megszüli gyermekét, / és a csecsemő anyja / *eltakarja magát!*” (I. 290–293).⁴³⁴ Ha azonban áttérünk a nem irodalmi jellegű forrásokra, konkrétan az ún. szoptatási szerződésekre, amelyekben a nem feltétlenül előkelő származású újszülöttestet hivatásos dajkára (*mušēniqum*), egy szokásosan alacsonyabb rangú nőre bízták, a *qadištum*ok jelentős presztízscsökkenését tapasztalhatjuk, hisz döntő többségben ők tűnnek föl ez utóbbi szerepben.⁴³⁵ Bár valószínű, hogy inkább csak koordinálták az ilyenfajta tevékenységet, az óbabilóni hagyományban mégis eggyé válnak a szoptatós dajkával: a csecsemőgyilkos Lamastu démont ugyanis, mivel ő az, kinek mérgezett tejével az újszülöttek a halált szívják magukba, *qadištumnak* nevezik „isten fiúvelei között”.⁴³⁶

Az újszülött és az újdonsült anya körüli, főleg rituális jellegű feladatokat tehát mind a sumer, mind a második évezredi akkád szövegek szerint is egy sajátos papnői csoport látta el. Akár azt is mondhatnánk, hogy a nugig a modern kori csecsemős nő archetípusát testesíti meg: jelen van a szülésnél, ám annak tulajdonképpen, fizikai levezetésében nem vesz részt, szerepe a világrajövetel pillanatában veszi kezdetét, sőt innentől gyakorlatilag minden lényegi feladat reá hárul. Ő hajtja végre a szülést követő rítusokat, ő látja el az anyát és gyermeket – feltehetően a teljes gyermekágyi periódus alatt –, és ha szükséges, még az anyatej pótlásáról is ő gondoskodik.

Ez a kép persze kissé idealizált; egyrészt nyilvánvaló, hogy a szülésnél segédkező (kultikus) funkcionáriusok jól értették egymás dolgát, azaz ha a helyzet úgy kívánta, rutinszerűen láthatták el egymás feladatait. Másrészt még a sumer kori nugig közreműködése sem tekinthető általános gyakorlatnak: a korai adminisztratív szövegek szinte kivétel nélkül az uralkodói udvarhoz kapcsolják, s ez jelzi, felfogadására csak igen magas rangú személyeknek lehetett módja. A második évezredi presztízscsökkenés már feladataik kisebb-nagyobb módosulásával is együtt járhatott, az óbabilóni dinasztia hanyatlásával pedig minimalizálódott a társadalom ilyenfajta szolgáltatásokra való igénye, a szövegek innentől fogva csak szórványosan említik e papnőket.

A *qadištum* a késői hagyományban

Hátravan még, hogy számba vegyük az elején említett bizonyítékokat, melyek a *qadištum* és számos más papnő prostituáltként való azonosítása mellett szólnak. Nem kifejezetten hálás feladat – mivel egyetlen ilyen példát sem ismerünk.⁴³⁷ Igaz, léteznek első látásra meglehetősen szöveghe-

433 A *qadištum* szó a nem túl gyakori, „szent”, illetve „rituálisan tiszta” konnotációkkal bíró gyökből, a *qdš*-ből eredeztethető nőnemű melléknév, a nugig említett „szent”, „felszentelt” fordításai tehát ezen alapulnak.

434 A teljes szöveg kiadása: Lambert-Millard 1969, a fenti részlethez lásd főleg a 155. oldalt.

435 A szoptatási szerződésekről lásd többek közt Stol 2000, 181–185.

436 E démonról részletesebben: Stol 2000, 187 és 224–225.

437 Döntő érvként az etimológiailag a *qadištum*mal rokonítható ószövegségi *qēdēšā* cím jelentését szokták említeni, hiszen ezt konvencionálisan „szent prostituált”-nak illett fordítani (Gesenius 1836, 888; a „konvencióról” lásd még Westenholz, 1989, 245–246). A bökkenő az, hogy utóbbi a Bibliában egy idegen, kánaáni kultuszhoz kapcsolódik, így, ismerve az ószövegségi szerzőknek a vallásosság minden más, a sajátjuktól eltérő formájához való hozzáállását, teljesen érthető és szabályszerű, hogy prostituáltnak nevezik azt, aki valójában nem más, mint egyszerű, ám idegen papnő. A párhuzam tehát használhatatlan, főleg, mivel az Ószövegségben sem található utalás a cím viselőinek szexuális aktivitására (még Támár elhíresült történetében sem). A „parázna”, illetve „kultikus prostituált” fordítások alaptalanságáról bővebben: Gruber 1986, 133–137, valamint Westenholz 1989, 246–249.

lyek, így persze magyarázatra szorul, hogy kerül például a *qadištum* a középasszír kori, boszorkányok és varázslók elleni rituálé, a *Maqlû* („Égetés”) *Kaššāptu nērtānītu*, azaz „Gyilkos varázslónő” című ráolvasásába, mint „a nugig, ki éjszaka vadászik”.⁴³⁸ Hogy a prostituáltak általános megítélése negatív, nem beszélve arról, hogy ők maguk is „gyakorta rosszindulatúak, féltékenyek, ígyrontást is okozhattak” – nos, ez inkább vélemény, de semmiképp sem magyarázat,⁴³⁹ főleg, ha hozzátesszük, hogy a *Maqlû* más részeiben,⁴⁴⁰ de még az újasszír királyi udvarban is⁴⁴¹ inkább és éppen hogy segítségül hívták el őket az ártó varázslatok ellen.

Az okokat keresvén felidézhető az újbabilóni himnusz, amely egyben a nugig/*qadištum*okat említő legkésőbbi ismert forrás, s amely Babilón lakói között így dicsőíti a papnőket: „Asszonyok, kik munkájukban szakértelemre (*tašīmtu*) tettek szert, (...) kik bölcsességgel (*nēmequ*) meggyógyítják/életre keltik a méhet” (KAR 321, Obv. 6–7). A mezopotámiai források a „bölcsességet, jártasságot, szakértelmet” csak a legritkább esetben társítják nőalakokkal, női szerepekkel, általánosságban „nő” és „bölc” az egy bába kivételével (*ša zu* „aki ismeri a belsőt”, vagy, szabad fordításban: a „bölc asszony”) inkább ellentétpárt alkot.⁴⁴² Egy patriarchális szimbólumrendszerben a tudás a férfi kezében hatalom, a nőében kétélű fegyver, védelmezhet, ahogyan ezt a fenti szöveg is sugallja, ám veszélyforrássá is válhat (ugyanúgy, ahogy a tabuk is bírhatnak jótékony, illetve pusztító erővel). Nem meglepő hát, ha egy „bölcsességgel” felruházott asszony irodalmi ábrázolásai közt, kiváltképp, ha a csupán hagyományát ismerő későbbi kor számára homályos, sajátos társadalmi státussal is bírt, egymással szöges ellentétben álló képeket találunk. Ha tudását és erejét rosszindulatú, sötét erők szolgálatába állítja (s a nőkről alkotott általános kép fényében ez reális veszélynek számított),⁴⁴³ beláthatatlan rombolást vihet véghez, ezért természetes, hogy szükség volt olyan rituálékra is, melyekkel e pusztító aspektus ellen védekeztek.

A Babilón-himnusból megtudhatunk még valamit: hiába kezdett e papnők alakja a múlt kódébe veszni, legjellemzőbb vonásuk több mint ezer év után sem változott. Ez a mű ugyanis minden utólagos összefoglalásnál szebben és helytállóbban jelenti ki: a nugigok azok, akik „betartják a tilalmat, (és) fenntartják a tabut (*ikkibu*)” (KAR 321, Obv. 8).

438 Lásd: *Maqlû* III, 44–46. sor. Kiadása: Meier 1937, 23; kommentárjához pedig: Rollin 1993, 38–39; ill. újabban: Schwemer 2007a, 76–77.

439 Lambert 1992, 145. Megdöbbenő módon az érvelést D. Schwemer is elfogadja, s szinte szó szerint idézi (Schwemer 2007a, 77).

440 *Maqlû* V, 54–56; lásd oldalt. Hasonló megszövegezésű a *Maqlû* VI, 37–41, illetve a KAL2, 26 Rs. iv, 8. is (utóbbi kiadását lásd: Schwemer 2007b, 72–74), mindkettőben említik a „*qadištuk* tobozát” (*terinnu*), mely termékenységi szimbólum, s egyúttal purifikációs eszköz lehetett (lásd Schwemer 2007b, 77 a 29. jegyzettel), utóbbi minőségében az *aspergillum*okhoz hasonlatosan funkcionálhatott.

441 SAA 10 246: 12–14. A levél valószínűleg egy *Maqlû* típusú rituáléra utal, melyet az anyakirálynő gyógykezelése során alkalmaztak, s melyben egy *qadištu* is részt vett, lásd Parpola 1983, 180.

442 Vö. Harris 1990, 4.

443 Remek összefoglalás a nőiség aspektusairól a mezopotámiai szimbólumrendszerben: Bahrani 2001, Chapter 7 („Ištar”), 141–160.

1. forrás

A hajó viszontagságos útja: részletek az assuri születési ráolvasás-gyűjteményből

Esztári Réka

Egy sumer közmondás úgy tartja: „Házasodni emberi dolog, a gyermekáldás (viszont) az istenektől való.”⁴⁴⁴ Az istenek akaratából elrendelt emberi születés, és a levezetéséhez kapcsolódó aktusok az ékírásos hagyomány szerint valóban a gyermekáldás patrónája, az Anyaistennő fennhatósága alá tartoztak, ő volt az, aki elsőként felügyelte, végrehajtotta, majd pedig az emberiségnek ajándékozta mindezeket. A mindennapok szintjén a problémamentes, és ezáltal könnyűnek mondható szülések levezetését az isteni bába földi megfelelői, valamint női segítői végezték, a születéshez kapcsolódó rítusokat pedig: „Férfi nem láthatta, csakis az asszonyokra tartoztak.”⁴⁴⁵

A fenti közmondás azonban egy további igazságra is rámutat, ugyanis, ha a vajúdás vagy a szülés megindulása során valamilyen probléma lépett föl, az újszülött és a szülőanya sorsa egyaránt és kizárólag az isteni segítségnyújtástól, beavatkozástól függött. A napjainkban sem ritka szülési komplikációkat az ókori Folyamközben is a gyermekszülés reális és gyakori veszélyei közt tartották számon, így szinte minden időszakból, mondhatni az írott történelem kezdetétől fogva ismeretesebbek olyan mezopotámiai mágikus rituálék és ráolvasások, melyeket kifejezetten ilyen esetekben, a nehéz szülések megkönnyítése végett alkalmaztak, amikor:

A gyötrődő asszony a szülés kínjait szenvedte, ... a szülőanyát a halál pora vette körül.

Közép-asszír születési ráolvasásból vett részlet (33. és 37. sor)⁴⁴⁶

Ilyen kritikus helyzetben a bábák és segítőik hagyományos szaktudása már nem segíthetett,⁴⁴⁷ nem volt elegendő, az életveszélybe került anya csakis a problémák jelentkezésekor elhívott ráolvasópap tudományában bizakodhatott. Utóbbinak, úgy tűnik, mindenekelőtt a nehézségek eredetét kellett meghatároznia, tehát, hogy külső, vagy pedig belső okokra vezethetőek-e vissza. A külső ok tipikusnak mondható, hiszen ahogyan a várandós, úgy a vajúdó asszonyok is áldozataul eshettek egy varázsló vagy varázslónő kötésének, ártó mágijának.⁴⁴⁸ A születést megkönnyítő ráolvasások döntő többségében igen gyakori, és így az alább idézett szövegben is megjelenő „lepecsételt (méhre)” és „lezárt ajtókra” tett utalások azonban világossá teszik, hogy a komplikációk elsődleges okának a legtöbb esetben inkább a belső, testi rendellenességeket, így például az anya túlzottan szűk medencejáratát tekintették. Az utóbbi nézet elterjedtségét a szülési kínoktól

444 ALSTER 1997, 33 (I 160).

445 *Enlil és Szud*, „A” verzió, 13. (= „B” verzió, 154’), a sumer költemény kiadását l. CIVIL 1983, 57, 61.

446 A magángyűjteményben őrzött táblához l. LAMBERT 1969, 31.

447 A bába (sumer ŠA ZU, „aki ismeri a belsőt,” akkád *šabsūtu*) tevékenységének részletesebb leírásához l. VON SODEN 1957-1958; STOL 2000, 171.

448 Az ártó mágia elleni védekezésről a terhesség folyamán l. SCURLOCK 1991, 138-140.

gyötrődő nő akkád megnevezése is tükrözi, mely szó szerint úgy is értelmezhető, mint a „túlontúl szűkké tett asszony” (^{sal}*muš(t)apšiqtu*).⁴⁴⁹

Az I. évezredi születési ráolvasás-gyűjtemény, melyből az alábbiakban olvasható két szövegrészlet származik, és melynek leghosszabb egybefüggő változata Assur városából maradt ránk,⁴⁵⁰ pontosan ezen a címen (sumer SAL LA.RA.A^{II}, akkád *sinništu mušapšiqtu*) híresült el, és így utal rá a Ráolvasópap kézikönyve is.⁴⁵¹

Ráolvasás: A halál kikötőjében vesztegel a hajó,
a gyötrelem kikötőjében vesztegel a bárka.

Ereszkedjetek le az égből

i 65 Bélet-ilít, az anyaméh úrnőjét *kérjétek*:

Váljék az út akadálytalanná, (a gyermek) jöjjön elő a sötétségből, lássa meg a Napot!

...

A/az ... *úton* a hajó ép maradjon,

A/az ... *úton* a bárka akadálytalanul haladjon,

oldassék meg erős köteléke,

ii 50 és táruljon fel lezárt kapuja!

A hajó kötele a jólét kikötőjéhez,

a bárka kötele az élet kikötőjéhez (*köttessék*),

A végtagok lazuljanak, az izmok ernyedjenek,

oldódjék fel mindaz, ami pecséttel lezáratott, az utód jöjjön elő,

ii 55 a (még) ismeretlen *test*, az ember teremtménye

jöjjön elő tüstént, és lássa meg a Napnak fényét!

Mint az eső (az ég felé), úgy ő se térjen vissza,

mint aki a falról lezuhan, ő se forduljon vissza,

mint a szivárgó vezetéknek, vize ne maradjon vissza!

ii 60 Meghallván mindezt, Aszalluhi

szíve összeszorult, (a gyermek) életét féltette,

Ea parancsára nagygyá tette nevét,

gyógyító ráolvasást mondott, a jóllétnek ígését.

A köteléket eloldotta, a kötést feloldotta,

449 A jelenség vizsgálatakor meg kell jegyeznünk, hogy annak ellenére, hogy Mezopotámiában feltehetőleg valóban ebben látták a nehézségek elsődleges okát, J. Scurlock azon kijelentése, mely szerint ténylegesen is ez a helyes és pontos diagnózis (SCURLOCK 1991, 140-141), valójában csupán az eseteknek egy adott, elenyésző hányadára lehet érvényes. Ahogyan utóbb ő maga is rámutat, a túl szűk medencejárat átlagosan a szülések mindössze 0.5%-ánál okozhat problémát (SCURLOCK 1991, 166, 59. jegyzet). Hosszasan sorolhatnánk, milyen további komplikációk merülhetnek fel a vajúdás illetve a szülés során, az elől fekvő, így a magzat útját elzáró placentától (*placenta praevia*) kezdve egészen a magzat és az anya biztos halálát jelentő méhrepedésig (mely gyakorlatilag „visszahúzza” a gyermeket a szülőcsatornából). Az utóbbi nehézségekkel kapcsolatos összefoglaláshoz l.: BENIRSCHKE-KAUFMANN 1990, 242 és 404-408.

450 KAR 196 = BAM 248. A további, Ninivéből származó töredékekről l. VELDHUIS 1989, 239-240. A tábla teljes szövegének (meglehetősen elavult) kiadását l. EBELING 1923.

451 KAR 44, 15. sor: „A várandós asszony megkötése” - a terhesség során jelentkező vérzés megszüntetésére (SAL PEŠ₄ KÉŠ.DA), „A szülési kínoktól gyötrődő / túlontúl szűkké tétetett asszony” (SAL LA.RA.A^{II}), „Lamastu” (^dDÌM-ME) és „A kisdéd megnyugtatóására” (LÚ.TUR ^hHUN.GÁ). A katalógus idézett elemeiről többek közt l. STOL 2000, 59-60 és 75. jegyzet.

ii 65 a lezárt kapuk megnyitattak,

(az asszony) izmai lazultak,

feloldatott mindaz, mi pecséttel volt zárva, az utód előjött,

a (még) ismeretlen *test*, az ember teremtménye

rögvest előbukkant, s a Nap fényét meglátta.

ii 70 Mint az eső (az ég felé), úgy ő sem tért vissza,

iii 1 mint aki a falról lezuhan, ő sem fordult vissza,

mint a szivárgó vezetéknek, vize nem maradt vissza.

Aszalluhi ráolvasása, Eridu titkos tanítása,

Ea igaz kinyilatkoztatása ... Mami királynő ráolvasása, a „(szülő)csatorna” gyógyítására.

iii 5 Ea, a király adta (mindezt), hogy az anyaméh könnyedén adhasson életet.

A ráolvasás címe: „Ráolvasás a szülési kínoktól gyötrődő asszony számára.”

A hozzá tartozó rituálé: A jégeső darabkáit, egy romba dőlt városfal oromzatának porát,

és a szivárgó vízcsőből származó (üledék) por(á)t keverd el *pūru*-olajjal, (ezzel) felülről

lefelé dörzsöld be, és ez az asszony könnyedén fog szülni.

Részletek az assuri születési ráolvasás-gyűjteményből (i 62-66. és ii 47 - iii 9.)⁴⁵²

A bajelhárító szakember könyvtárának e lényeges, és minden bizonnyal sűrűn használt darabja a szülést megkönnyítő mágikus szövegek leggazdagabb repertoárját tárja elénk: az ősi motívumokat és mítoszokat megelevenítő ráolvasásokon túl megtalálhatóak benne a hozzájuk tartozó rituálék, valamint további, a szülési kínok enyhítésére használt receptek, orvosi-mágikus előírások is.⁴⁵³ Legismertebb ráolvasásszövege kétségtelenül a *Szín tehene*, amely a Holdisten (Szín) által megtermékenyített tehén vajúdásának, majd a fájdalomtól való szabadulásának, borja világra jöttének évezredek át hagyományozódó történetét beszéli el, egy olyan mítoszt, amelynek korai változata már a fárai ékirásos források közt (i.e. 2600 k.) is fellelhető.⁴⁵⁴ Noha teljes pompájában csak jóval később tárul elénk, a születési szövegek másik, itt bemutatott jellemző motívuma, a hajó-szimbólum legalább ilyen távoli, ha nem távolabbi múltban gyökeredzik. A magzatvíz

452 KAR 196 = BAM 248, l. 7. jegyzet. A szöveg több problematikus sort illetve kifejezést is tartalmaz, az alábbi megjegyzések a fenti fordítás új, a korábbi feldolgozásokétól eltérő értelmezéseire korlátozódnak.

Az i 66. sor rekonstrukciója: *ur-hi li-ši-ir ina' šà [ik-le]-ti li-ša-a* ¹*l-gi'-mar?* ²*UTU-ši*. A kiegészítés részben M. Stol javaslatát követi (STOL 2000, 67, 117. jegyzet): *ur-hu li-ši-ir ina(!) šà [e-ri]-ti li-ša-a*. Utóbbi főleg azért kérdéses, mert a *šà* előtti jel világosan, mindkét másolat szerint *ana*, s nem pedig *ina*. Ha ennek ellenére az utóbbit rekonstruáljuk, az *ina libbi erīti* (*līšā*), „a várandós nő méhéből (lit.: belsőjéből) jöjjön elő” kifejezést korrigálni kell, mivel ilyen formában nem használatos, teljességgel egyedi és szokatlan lenne (Vö: CAD E, 301 - sub. *erītu*). Ha azonban az *erītu*-t *ikletu*-ra cseréljük, gyakori és jól ismert kép tárul elénk (a magzat a „sötétség (=anyaméh) lakója”, vö. CAD I 61, sub. *ikletu*), a szóban forgó sorhoz pedig egy majdnem szó szerinti párhuzamot is találhatunk: *ina libbi ikleti ūšamma* ³*šamaš āmurka*: „Midőn kijöttem a sötétségből (az anyaméhből), megláttalak téged, Samas!” (PBS 1/1 14:5, vö: CAD I 61). A további, hasonló megszövegezésű példákhoz l. FARBER 1989, 149-150, 161-163. A sor legújabb, B. Böck által készített fordítása feltehetőleg ugyanezekre a megfontolásokra épül, l. BÖCK 2009, 274.

A iii 4. sorban az utolsó rekonstruált jel, az *Ú KUŠ*-ként is olvasható, mely a csatorna, esőcsatorna, cső, alagcsövezés jelentésű *rāṣu* szónak feleltethető meg, l. CAD R, 219 (sub. *rēṣu*), a lexikális szöveghelekkel. A kifejezést átvitt értelemben is használják, egy esetben világosan a szülőcsatornára utal (*Tukulti-Ninurta eposz* vi 17, l. CAD R 220).

453 A gyűjtemény felépítéséről, szerkezeti tagolódásáról: VELDHUIS 1989, 248-249.

454 Hasonló témájú ráolvasások elemzéséhez l. VELDHUIS 1991; CUNNINGHAM 1997, 21-22, 69-72, 107-108; STOL 2000, 60-62, 64, 66-70. A *Szín tehene* (az általunk részletesebben tárgyalt hajó-motívumhoz hasonlóan) az assuri kompendium több különböző ráolvasásában is megjelenik (STOL 2000, 66-69).

kiömlésének megfigyelése a víz és a születés szimbolikáját már a civilizáció korai hajnalán összekapcsolhatta, a képzettársítás érett, kidolgozott megfogalmazása azonban csak az óbabilóni kori születési ráolvasásokban jelenik meg.⁴⁵⁵ E szövegek a vízen érkező, nehézségek esetén pedig a dühödt, halált rejtő tengeren, a sötét anyaméhben hánykolódó gyermeket az Anyaistennő vagy a szülőanya által kormányzott, a messi ismeretlenből érkező bárkaként ábrázolják.⁴⁵⁶ A bárka teste drága kincseket, luxuscikkeket rejtett, más szavakkal olyan értékeket, amelyekre a mezopotámiai ember leginkább vágyott, amelyek a legbecsesebb voltak számára. Szállítmányának két állandó eleme további szimbolikus jelentéssel is bírt, a vajúdo asszony ugyanis, „mint a karneolt és lazúrt szállító hajót, (a bárkát) karneollal és lazúrral töltötte meg, (ám) hogy karneol vagy lazúrkő (volt-e több): ő sem tudta”⁴⁵⁷ - tehát még nem ismerte a születendő gyermek nemét.⁴⁵⁸ Valószínűsíthető, hogy az akkád nyelvben nőnemű szóként megjelenő karneol (sumer GUG, akkád *sāmtu*) arra utalt, hogy leányt, a hímnemű lazúrkő (NA4ZA.GÌN, akkád *uqnū*) pedig arra, hogy fiúgyermeket hordoz a szíve alatt.⁴⁵⁹

A vörös és a kék kő motívuma hagyományosnak tekinthető, így a vizsgálatunk szűkebb tárgyát képező az assuri ráolvasás-gyűjteményben is felbukkan - bár erre csupán ennek Nippurból származó, későbabilóni kommentárszövegéből következtethetünk.⁴⁶⁰ Az újasszír kompendium ráolvasásainak azonban nem ez az egyetlen tradicionális eleme: a magzatot bárkaként megjelenítő mágikus szövegek e legkésőbbi, és egyben leginkább kikristályosodott változatai elődeik számos jellemző szóképét vették át. Noha a hajót rabul ejtő „halál kikötőjéről” itt olvashatunk először, az elfogatás, elakadás drámáját kifejező, előzőekben már említett erős kötelékek, lezárt, lepecsételt ajtók a korábbi, nehéz szüléshez kapcsolódó forrásoknak is visszavisszatérő motívumai.⁴⁶¹ Más, az utóbbiakban még jelen levő képzetek azonban eltűnnek, illetve lényeges szemléletváltást mutatnak. Már nem hallunk az óbabilóni kor bárkát kormányzó Anyaistennőjéről, a gyermek és az anya sorsa kizárólag Enki fia, Aszalluhi kezében van. Aszalluhi más helyütt még az istennő legjellemzőbb funkcióját is átveszi, és (teljesen egyedülálló módon) férfi-bábaként jelenik meg.⁴⁶² Bélet-ilí alakja persze nem tűnik el teljesen, hiszen az idézett, rövidebb ráolvasásban őhozzá könyörögnek, ezen túl azonban nem tekinthető aktív közreműködőnek. Valójában szövegünkben csupán egyetlen utalás tükrözi, hogy az istenek úrnője mindezek ellenére a gyermekáldás patrónája maradt: a harmadik kolumnában véget érő ráol-

455 A legkorábbi ismert ráolvasás (UM 29-15-367), mely hajóként utal a születendő gyermekre, a III. Ur-i dinasztia korából származik (VAN DIJK 1975, 53-62; CUNNINGHAM 1997, 69-75: „Text 62”; STOL 2000, 60-63). E forrás alapvetően a *Szín tehene* első, feltehetően az udvari költők által részleteiben is kidolgozott változatát beszéli el. A hajó itt csupán egy rövid epizódban szerepel (12-13. sor).

456 E szövegek kiadását l. VAN DIJK 1973, 503-505; FARBER 1984; COHEN 1976, 136-138.

457 L. COHEN 1976, 136.

458 Az asszociációról bővebben: FARBER 1984, 312; SCURLOCK 1991, 144.

459 FARBER 1984, 312 és 6. jegyzet; SCURLOCK 1991, 144; STOL 2000, 62. A két féldrágakő szimbolikus, régészeti és irodalmi kontextusban is tetten érhető szerepének értelmezéséről l. WINTER 1999, 51-52.

460 CIVIL 1974, 331-333. Az értékekkel megrakodott hajó az assuri tábla (BAM 248) rendkívül töredékes első kolumnájában szerepelt, utóbbi rekonstrukciójához l. VELDHUIS 1989, 241 és 244-245.

461 A motívumok legközelebbi párhuzamai egy közép-asszír ráolvasásból ismertek (LAMBERT 1969, 31-32 és 35-36).

462 BAM 248 iv 3. Kiemelendő, hogy mindez kivételes és csak az adott mítosz (a *Szín tehenének* egyik rövidebb változata) szintjén érvényesülő gyakorlatot tükröz, a bábai teendőket hagyományosan, a mezopotámiai történelem összes időszakában az asszonyok látták el.

vasás titkos kolofonokra emlékeztető lezárása,⁴⁶³ mely szerint amellet, hogy a leírtak Eridu, Ea városának titkos tudását közvetítik, egyúttal Mami, az Anyaistennő varázsigéjének is tekinthetőek.

Az előbbi kijelentésnek megfelelően az assuri kompendium mágikus szövegei méltán tekinthetőek a bölcsesség istenétől származó titkos tudás részének. Soraik számos olyan szimbolikus elemet és rejtett utalást, összefüggést tartalmaznak, melyek amellet, hogy nagyban megerősítették a szavak és tettek mágikus erejét,⁴⁶⁴ a későbbi korok tudósainak érdeklődését is felcsigázták. Ennek eredményeképpen született meg a tábla már említett, késő-babilóni kommentárja, amely kifejezéseinek rejtett értelmét hívatott föltárni.⁴⁶⁵ A fentiekben olvasható forrás végén, „A hozzá tartozó rituálé”-ban szereplő *jégeső darabkái, a romba dőlt városfal oromzatának pora, vagy a szivárgó vízcső üledékéből származó por* egyértelműen szimbolikus elemek, melyek a ráolvasás egyes kulcs-kifejezéseire reflektálnak,⁴⁶⁶ de ezen túl mélyebb és jóval összetettebb jelentéseket is hordoznak, amiket viszont már csakis a titkos szövegek ismerői, a beavatottak láthattak és érthettek meg. A rituáléban használt „por” (sumer SAHAR) mágikus erejét például a kommentátorok szemében nagyban fokozta az a rejtett összefüggés, mely a sumer szót a „kisgyermekre” használt akkád kifejezéssel kapcsolta össze. A nippuri kommentár 9. sora szerint ugyanis:

- še-er-ri : %a-ah-ri: SAHAR SIL.LA: SAHAR : e-pe-ri: SAHAR u %a-har iš-ten-ma

- šerru (csecsemő, kisdéd) : %ahru (kisgyermek) : SAHAR (por, sumer) SIL.LA (utca, szillabikus sumer): SAHAR (por, sumer): eperu (por, akkád): SAHAR (por, szillabikus sumer) u %ahar (kisgyermek) iš-tēma (egy)

- „A csecsemő (szinonimája): a kisgyermek. Az utca pora (kifejezésben szereplő) por (sumer SAHAR) szó (megfelelője) az (akkád eperu) por szó; por (SAHAR) és (%a-har) kisgyermek (tehát) egy és ugyanaz.”

Kommentár az assuri születési ráolvasás-gyűjteményhez, 9. sor⁴⁶⁷

Ha a ráolvasópap e titkos tudást megfelelően és sikeresen alkalmazta, és a veszély elhárult, a bába szájából végül felhangozhatott a gyermek világra jöttét bejelentő, örömteli kijelentés:

Mindannyiunk teremtmője (az Anyaistennő) a kapuzárról (imígyen) szólott: „Íme, szabadon engedte (öt)!”

Óbabilóni ráolvasás részlete (20-22. sor).⁴⁶⁸

A szabadulás idealizált képe azonban vélhetően nagyon gyakran eltért a valóságtól. Sokszor a ráolvasások és a rituálék mágikus ereje, a beléjük vetett hit és a ráolvasópap legnagyobb igyekezete sem lehetett elegendő az asszonyok és magzatuk életének megmentéséhez. Túlzás nélkül állíthatjuk, hogy számtalansok mezopotámiai szülőanya szomorú végzete ölt testet az alább idézett műben, mely az egy, névtelentől búcsúzva örök emléket állít mindöjünknek, kiken nem segíthetett sem a varázslat, sem pedig a

463 A „titkos” szövegekhez l. tanulmány, LENZI 2008, a szóban forgó szövegrészhez l. LENZI 2008, 93 és 148. jegyzet.

464 A szójátékokon alapuló, ún. asszociatív mágia kapcsán l. FARBER 1986. Az assuri gyűjtemény *Szín tehene* című ráolvasásában felfedezhető szójátékokhoz és rejtett összefüggésekhez l. VELDHUIS 1991, 21-27, 49-54.

465 Kiadását l. CIVIL 1974, 331-333.

466 A kiemelt motívumok a ii 57-59 és ii 70 - iii 2 sor kulcsszavait tükrözik vissza (VELDHUIS 1989, 251).

467 CIVIL 1974, 332.

468 VAN DIJK 1973, 503 (20-22. sor), a fordításhoz l. STOL 2000, 11.

szülés isteni úrnője. Az évezredek múltával is megrázó hangú költemény, az asszír líra e kivételes műremeke a szülésben halt asszonyt szintén hajóként ábrázolja: ez a hajó azonban már megtörve, partot veszítve sodródik a „Város,” az Alvilág⁴⁶⁹ kikötője felé.

1. - Mint elhagyott hajó a folyónak sodrában,
Gerendáid törve, elvágva köteléked,
Fátyolozott arccal miért kelsz át a Városnak folyóján?
- Hogyne sodródnék elhagyatva, kötelékim elvágatva?
5. Amíg a gyümölcsöt testemben hordoztam - mennyire örvendtem,
Mennyire örvendtem, s örvendett hitvesem!
Az asszonyi kínok napján arcomra árny vetült,
És az élet-adó napon szemeimre homály borult.

Kezeim feléje tártam, Bélet-ilihez esdekeltem:

10. Szülőanyák anyja, segélj, mentsd meg az életem!
Bélet-ili, hallván szavam, arcát fátyollal fedte:
- Ki vagy te, s mivégre könyörögsz énhozzám?

Hitves szerelmesem jajsztót kiáltott:

15. [- Ki ragadta el] tőlem szívemnek asszonyát?
[...] a végtelen éveken,
[.. örök]kőn e romokká lett helyen.

A Városnak [utcáin] bolyongván felsír ő:

[- Jaj az összes] napért, mit oldalán tölthettem,
mit ővele élhettem, ki társ volt és szerető!

20. Szobámba lopva kúszott be a halál .
Házamból elvezetett engem,
Hitvesemtől elszakított engem,
S oda vitt el, honnan nem lesz visszatértem.

„Egy anya emlékére” - Az Asszír elégia (1-23. sor)470

469 A korábbi értelmezések Assurt értették a szövegben megjelenő „Város” alatt, A. R. George viszont rámutatott, hogy a *libbi āli* kifejezés bármely más város fallal körülvett belső részére is utalhatott, nem utolsó sorban pedig a Nagy Városra, azaz az Alvilágra (sumer URUGAL, akkád *Irkalla*), l. GEORGE 2010, 207-208.

470 K. 890, *editio princeps*: STRONG 1894, 634, újabb kiadásait l. REINER 1985, 85-93, LIVINGSTONE 1989, 37-38, GEORGE 2010. A kiegészítések A. R. George javaslatain alapulnak, l. GEORGE 2010, 210-211.

Bibliográfia

- ALSTER 1997 ALSTER, B.: *Proverbs of Ancient Sumer: The World's Earliest Proverb Collections*. Bethesda, MD 1997.
- BENIRSCHKE - KAUFMANN 1990 BENIRSCHKE, K. – KAUFMANN, P.: *Pathology of the Human Placenta*. New York 1990.
- BÖCK 2009 BÖCK, B., „Proverbs 30: 18-19 in the Light of Ancient Mesopotamian Cuneiform Texts.” In *Sefarad* 69 (2009), 263-279.
- CIVIL 1974 CIVIL, M.: „Medical Commentaries from Nippur.” In *Journal of Near Eastern Studies* 33 (1974), 329-338.
- CIVIL 1983 CIVIL, M.: „Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud.” In *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), 43-66.
- CUNNINGHAM 1997 CUNNINGHAM, G.: 'Deliver Me From Evil': Mesopotamian Incantations 2500-1500 B.C. (Studia Pohl Series Maior 17) Rome 1997.
- VAN DIJK 1973 VAN DIJK, J.: „Une incantation accompagnant la naissance de l'homme.” In *Orientalia* 42 (1973), 502-507.
- VAN DIJK 1975 VAN DIJK, J.: „Incantations accompagnant la naissance de l'homme.” In *Orientalia* 44 (1975), 52-79.
- EBELING 1923 EBELING, E.: „Keilschrifttexte medizinischen Inhalts IV.” In *Archiv für Geschichte der Medizin* 14 (1923), 65-78.
- FARBER 1984 FARBER, G.: „Another Old Babylonian Childbirth Incantation.” In *Journal of Near Eastern Studies* 43 (1984), 311-316.
- FARBER 1986 FARBER, W.: „Associative Magic: Some Rituals, Word Plays and Phylogeny.” In *Journal of the American Oriental Society* 106 (1986), 447-449.
- FARBER 1989 FARBER, W.: *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und –Rituale*. (Mesopotamian Civilizations 2) Winona Lake 1989.
- GEORGE 2010 GEORGE, A. R.: „The Assyrian Elegy: Form and Meaning.” In S. Melville – A. Slotsky, eds., *Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*. (Culture and History of the Ancient Near East 42) Leiden 2010, 203-216.
- LAMBERT 1969 LAMBERT, W. G.: „Middle Assyrian Medical Texts.” In *Iraq* 31 (1969), 28-39.
- LENZI 2008 LENZI, A.: *Secrecy and the Gods. Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*. (State Archives of Assyria Studies 19) Helsinki, 2008.
- LIVINGSTONE 1989 LIVINGSTONE, A.: *Court Poetry and Literary Miscellanea*. (State Archives of Assyria 3) Helsinki 1989.
- REINER 1985 REINER, E.: *Your Thwarts in Pieces, Your Mooring Rope Cut: Poetry from Babylonia and Assyria*. (Michigan Studies in the Humanities 5) Ann Arbor, Michigan 1985.
- RÖLLIG 1997 RÖLLIG, W.: „Altorientalische Schiffsmetaphorik.” In D. Henke et al. eds., *Der „ganze Mensch“. Perspektiven lebensgeschichtlicher Individualität, Festschrift für Dietrich Rößler zum siebzigsten Geburtstag*. (Arbeiten zur Praktischen Theologie 10), Berlin - New York 1997, 13-18.
- SCURLOCK 1991 SCURLOCK, J.: „Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia.” In *Incognita* 2 (1991), 135-183.
- STOL 2000 STOL, M.: *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean setting*. Groningen 2000.

- | | | |
|---------------|---|--------------|
| STRONG 1894 | STRONG, A.: „On Some Oracles to Esarhaddon and Ashurbanipal.” In <i>Beiträge zur Assyriologie</i> 2, 627-645. | |
| VELDHUIS 1989 | VELDHUIS, N.: „The New Assyrian Compendium for a Woman in Childbirth.” In <i>Acta Sumerologica</i> 11 (1989), 239-260. | |
| VELDHUIS 1991 | VELDHUIS, N.: <i>The Cow of Sin.</i> (Library of Oriental Texts 2) Groningen 1991. | |
| WINTER 1999 | WINTER, I. J.: „The Aesthetic Value of Lapis Lazuli in Mesopotamia.” In A. Caubet, ed., <i>Cornaline et pierres précieuses. La Méditerranée, de l'Antiquité à l'Islam.</i> (Actes du colloque organisé au musée <i>Louvre par le Service culturel les 24 et 25 novembre 1995</i>), Paris 1999, | du 43-58. |

„Édes álm csitítson el téged”:⁴⁷¹ mezopotámiai csecsemő-ráolvasások és rituálék

*Esztári Réka – Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar,
Piliscsaba – Budapest*

11. *šehrum wāšib bīt ekletim*
12. *lū tattašām tātamār nūr*⁴⁷² *Šamšim*
13. *ammīn tabakki ammīn tuggag*
14. *ullikā ammīn lā tabakki*
15. *ilī bītīm tedki kusarikkum iggeltēm*
16. *mannum idkīanni*
17. *mannum ugallitanni*
18. *šehrum idkīka šehrum ugallitka*
19. *kīma šātū karānim*
20. *kīma mār sābītīm*
21. *limquttaššum šittum*
22. *šiptum ša šehrim nuhhim*

Kisdéd, a sötétség házának lakója,
hiszen előjöttél, megláttad a napfényt!
Miért sírsz hát, miért zokogsz?
Miért nem sírtál odabent?
A ház istenét felkeltetted, a *kusarikkut* felzavartad:
„Ki keltett föl engem,
Ki zavart föl engem?”
A kisdéd ébresztett fel, a kisdéd riasztott meg!
Mint a borivókra,
mint a kocsmárosnő fiára,
szálljon reád az álm!
Ráolvasás a kisgyermek megnyugtatóására.

(Óbabilóni kori csecsemő-ráolvasás)⁴⁷²

Az utolsó sor egyértelmű meghatározása (akk. *šiptum*, „ráolvasás”) nélkül e sajátos, egyszerű nyelvvezetű és kétségtelenül könnyen emlékezetbe véshető óbabilóni kori szöveg minden bizonnyal egy mezopotámiai édesanya vagy dajka játékos versikéjének, altatódalának ^{tűnne} ⁴⁷³ Az első benyomás azonban csalóka. A nyugós, sírdogáló kisdedeket (akk. *šerrum*, illetve *šehru^m*)⁴⁷⁴ megnyugtató, és olykor valóban a népköltészet ősi és alapvetően szóban hagyományozódó kifejezés- és képzetvilágát, mosolyt fakasztó fordulatait idéző csecsemő-ráolvasásokat ugyanis jóval komolyabb, praktikus okokból foglalták írásba.⁴⁷⁵ Az a tény, hogy e ráolvasásokra és rituálékra, pontosabban ezek Kr. e. 1. évezredi, több mint 400 sor hosszúságú,⁴⁷⁶ kanonikus gyűjteményére (sum. lú-tur hun-gá „A kisdéd megnyugtatóására” címen) az ún. *Ráolvasópap kézikönyve* is utal,⁴⁷⁷ már önmagában is sejteti: az ilyen jellegű szövegeket valós és igen súlyos fenyegetések ellenében alkalmazták. Ennek fényé-

471 *li-ni-ih-ka šit-tú* DÜG.GA: Ninivei kompendium „Aa szöveg” (rekonstrukciójához lásd FARBER 1989: 16–17. és 29), Kol. IV, 2 (359. sor a kompozit szövegben), feldolgozását lásd FARBER 1989: 84 (§ 25).

472 BM 122691, Rv. 1–12, átírását és fordítását lásd FARBER 1981: 62, FARBER 1989: 34–35. és 141, valamint VAN DER TOORN 2000: 139. A fordítás kapcsán lásd még: STOL 2000: 212, illetve VOLK 2006: 91.

473 A ráolvasás Walther Farber értelmezése szerint eredetileg valóban a nép ajkán született bölcső- illetve altatódal lehetett, lásd FARBER 1989: főleg 148–149, FARBER 1990, e nézetét pedig Andrew George (GEORGE 1993: 300) és Marten Stol (STOL 2000: 212) is osztja.

474 A kisdedekre alkalmazott további, sajátos kifejezésekről bővebben: FARBER 1989: 132–139, valamint VOLK 2004: 82.

475 Az itt idézett óbabilóni szöveg sajátos formulái kisebb-nagyobb változtatásokkal, bővebb vagy rövidebb formában az első évezredi gyűjtemény ráolvasásaiban is felbukkannak. A szövegcsoport hagyományos kifejezéseinek elemzését lásd FARBER 1989, 148–168, ill. FARBER 1990: 143–146. A 9–11. sor valószínűleg ősi, ám ma is ismeretes, bevált népi praktikát tükröz: a nyughatatlan és vigasztalhatatlan csecsemők néhány csepp alkohol segítségével történő elszenderítését, vö. VAN DER TOORN 2000: 139, 5. jegyzet.

476 A korpusz legfontosabb és legnagyobb részét képező ninivei kompendium rekonstrukciójáról, illetve a becslések szerinti eredeti hosszúságáról bővebben lásd FARBER 1989: 11–14.

477 KAR 44 15: *sal peš₄ kés₄-da* („A várandós asszony megkötése” – a terhesség során jelentkező vérzés megszüntetésére) *sal la-ra-ah* („A szülési kínoktól gyötrődő / túlon túl szűkké tétetett asszony”) ^d*Dim-me* („Lamaštu”) *u lú-tur hun-gá* („A kisdéd megnyugtatóására”). A katalógus szóban forgó soráról többek közt lásd STOL 2000: 59–60, a 75. jegyzettel.

ben világos, hogy a problémát itt nem a hétköznapi értelemben vett nyűgösség vagy sírás jelentette. A jajveszékelő csecsemőhöz vagy kisgyermekhez a család nyilvánvalóan csak kritikus, vészjósló esetekben hívott ráolvasópapot, ha már minden hagyományos módszer kudarcot vallott, a gyermek semmitől sem nyugodott meg és továbbra is „*rémüldözött anyja mellén, szüntelenül zokogott, megrettent, vonaglott anyja ölében, és rengeteget sírt*”⁴⁷⁸

A Kr. e. 1. évezred csecsemő-ráolvasásai alábbi példáiban a kisdéd hasonló jellegű, kétségbeesett és baljóslatú lármázásáról olvashatunk, a családtagokat és a házat oltalmazó istenségeket egyaránt háborgató zaj pedig egyértelműen végzetes, drámai események előzményeként jelenik meg.

Részletek a Ninivei Ráolvasás-gyűjteményből:⁴⁷⁹

- | | |
|---|--|
| 45. ÉN e-dil _x (TIL) É ud-du-lu KÁ na-du-ú har-gul-lim šiptu: edil bītu uddulū bābū nadū hargullim ⁴⁸⁰ | Ráolvasás: Zárva a ház, a kapuk becsukva, a reteszek lezárva, ⁴⁸¹ |
| 46. ek-let im-l[u-ú] SILA eklet(u) imlū sūqū | az utcákat sötétség töltötte meg. |
| 47. a-ba-ka SILA šá NU ZU-ú tul-tas-bīt abaka sūqa ša lā tīdū tultašbit | Atyád az utcára üzted, melyet te magad sem ismersz! |
| 48. lu šal-la-ta ki-i ár-me-i šá MA[Š.DÀ (šabīti)] lū šallāta kī armē ša šabīti | Szenderedj hát el, mint a gazellának kölyke, |
| 49. lu né-he-tú ki-i A PÚ né-hu-tú lū nēhēta kī mē būrti nēhūti | csillapodj, mint a csendes forrásvíz, |
| 50. a-lik ár-ki al-pi da-li-pu-tú šit-ta-šú TU ₆ ÉN ālik arki alpī dālipūti šittašu liddinka tē šipti | a makrancos ökrök hajcsárja (mély) álmát adja át neked! Ráolvasás-formula. |
| 51. DÙ.DÙ.BI ina É si-bi KI hu-bur-[ru šak-nu] epuštašu: ina bīt sibi ašar hubūru šaknū | A hozzá tartozó rituálé: Az ivóban, ahol a sörös tartályok állnak, ⁴⁸² |
| 52. ina qul-ti SAHAR ina bi-ri-šú-nu ta-šab-[bu-uš] | az éj csendjében |

478 Diagnosztikai ómen részlete alapján (mely a fenti fordítástól eltérően jelen időt használ), lásd LABAT 1951: 220 (= TDP 40. tábla), 24–25. Az ómenszöveg részletesebb tárgyalása: SCURLOCK 1991: 155. és STOL 2000: 237. Hasonló leírásokat a ninivei gyűjtemény egyes ráolvasásainak címeiben is találhatunk, többek közt (§ 35): „*Ráolvasás a kisdéd számára, aki folyvást sír*” (ša ibtanakkū), illetve „*aki nyughatatlan, és szüntelenül retteg*” (lezu parid u igdanallut - §19). A további releváns formulák tárgyalásához lásd FARBER 1989: 142–143.

479 FARBER 1989, 42–47 (§3–4). A kompozit szöveg sorainak számozása W. Farber rekonstrukcióját követi, lásd FARBER 1989: főleg 11–14, illetve 16–19. A fenti részlet forrásai: „Ab szöveg” (rekonstrukciójához: FARBER 1989 18–19. és 29), Kol. I, 9’–26’; „B szöveg” (YOS 11, 96) Obv. 4–13; „c szöveg” (BM 52214, lásd FARBER 1989: 20. és 29), 1’–18’; az 55–65. sorokhoz (§ 4) pedig lásd még: „Ab szöveg” Kol. I, 19’–26’. Noha a kompendium a fent említett „*Ninivei Ráolvasás-gyűjtemény*” címen híresült el, és ezért jelen írás is ezt a hagyományos megnevezést használja, az itt olvasható átirás és fordítás elsődlegesen a tárgyalt szakasz leghosszabb egybefüggő változatát megőrző, újbabilóni kori „B szövegre” támaszkodik. A kiegészítések az előbbieken felsorolt, Ninivéből származó duplikátumok megfelelő sorain alapulnak.

480 A hargullū helyett, vö. FARBER 1989: 150.

481 Az éjszaka jellemzőit ecsetelő bevezetés meglehetősen idegen a csecsemő-ráolvasások formula-világától (a korpuszból ez az egyetlen előfordulása ismert, lásd FARBER 1990: 144). Feltehető, hogy az éjszaka isteneihez szóló imákból (ikrib mušītim) kölcsönözték, vö. (inter alia) VON SODEN 1936: 306: 3–4: habrātum nišū šaqumma / petūtum uddulū bābū „A lármás népek elcsöndesedtek / a (napközben) nyitva álló ajtókat bezárták.”

482 A rituálé e rendelkezése szójátékon, a hubūru A („sörös tartály”) és hubūru B („zaj, láрма”) közötti homofónián alapul, bővebben lásd FARBER 1986: 448, ill. CAD H 220–221.

- ina qūlti eperu ina birīšunu tašabbuš* összegyűjtöd közülük a port,
53. SAHAR kib-si šá SILA.LÍM(MA) ana ŠÀ [Ì.GIŠ] ŠUB a keresztútról vett lábnyom porával (együtt) olajba szórod,
54. ÉN ŠID-ma [ina Ì.GIŠ HI.HI] LÚ.TUR EŠ (var: ŠÉŠ)-ma ina-ah ráolvasást mondasz, (mindezt) az olajjal összekevered, bekened (vele) a csecsemőt, és ő nyugodt lesz.
55. ÉN šèr-r[u] šá id-lu-h[u] A[D-š]ú Ráolvasás: Kisgyermek, ki háborgatta apját, šiptu: šerru ša idluhu abašu
56. ^{56.} ina IG[^{II}] A[M]A-[š]ú GAR-un d[i-m]a-t[ú]² könnyeket csalt anyja szemeibe, ina īnī ummīšu iškun dim(ā)tu
57. a[na² ri-gim-me-šú ana ri-gim ba-ke-šum] jajszavára, sírásának lármájára ana rigmešu ana rigim bakēšu
58. ^dME.PIRIGx.A.LIM (kusarikku) ig-ru-ru-ma ^dBAD (var: ^dÉ-a) ig-gél-tu a kusarikku megrettent, Ea felriadt, kusarikku igrurūma Ea iggeltū
59. ^dBAD ig-gél-tu-ma l[a i-šal-lal] Ea felriadt és nem alhatik, Ea iggeltūma lā išallal
60. ^dXV NU DIB (iṣabbat) šit-tú Ištar kerüli az álom: Ištar ul iṣabbat šittu
61. šit-tú SUM-šú ki-i ár-me-i ša¹-la-la aludj el, mint egy szendergő gazellakölyök, šittu littadnūšu kī armē šallāla
62. [DUMU MAŠ.DÀ šá še-e-ri /EDIN] a pusztai gazella ifja, mār šabīti ša šēri
63. ki-i DU (āliki) šá ur-hu (var: ger-ri) u har-ra-nu šit-ta-šú lid-din-ka TE.ÉN az ösvényt rová utazó (mély) álmát bocsássa reád! Ráolvasás-formula. kī āliki ša urhu u harrānu šittašu liddinka tē šipti
64. É[N an-ni-tú] ana ŠÀ Ì (var: ÌxGIŠ) ŠUB LÚ.TUR [šu-a-tu] EŠ(var: ŠÉŠ)-ma E ráolvasást elmondod az olaj fölött, bekened vele a csecsemőt, šipta annītu ana libbi šamni tamannūma šerra šuātu tapaššašma
65. u ÉN e-li LÚ.TUR ŠID-ma in[a-ah] majd a csecsemőre is ráolvasást mondasz, ő pedig nyugodt lesz. u šiptu eli šerri tamannūma ināh

A szünni nem akaró gyermeksírás tehát felborította a ház békéjét és rendjét: az „utcára üzte” az apát, megrémisztette és felzavarta a ház védőszellemeit és istenségeit, így veszélyeztette mind a szűk család, mind a tágabb háztartás egységét. Mivel az ilyen jellegű fenyegetés forrásaként rendszerint vagy ártó varázslat, vagy pedig – súlyosabb esetben – egy démoni jelenlét határozható meg,⁴⁸³ a ház őrzőinek felrettentése végzetes következményekkel járhatott. A megriadó, és az

483 A sírás okát olykor maguk a ráolvasások is hasonlóan határozták meg: ka-inim-ma mimma lemnu ana lú-tur lā tēhē u ^dDim-me ul iṭēhhūšu („Ráolvasás: hogy a gonoszság ne közelíthesse meg a kisgyermeket, és Lamastu se közeled-

óbabiloni ráolvasásban még rövid, képzeletbeli párbeszédbe is bonyolódó bika-ember, a *kusarikku* koránt sem a gyermekek megrettentése végett emlegetett „mumus:”⁴⁸⁴ az apotropaikus ábrázolásokról is jól ismert keveréklény a lakóház bejáratát vigyázta és védelmezte.⁴⁸⁵ A kompendium név szerint említett istenei (az óbabiloni forrás „házi istenéhez” hasonlóan) valamilyen formában szintén megtestesülhettek az épületben,⁴⁸⁶ mint a ház és a család saját, személyes védőistenségei, az egységüket jelképező házi tűzhely, a „ház szívének” őrzői, és az illetéktelen pillantásoktól elzárt kultikus helyiség lakói. Álmuk elrablása nem esetleges dühük vagy bosszújuk miatt végzetes, hanem mert kilátásba helyezte, hogy, amennyiben a rettentő sírás nem hagy alább, az apa példáját követve előbb-utóbb ők is elhagyják földi otthonukat.⁴⁸⁷ Ezzel pedig be is zárult volna az „ördögi kör”: egy rontás vagy démoni erők által fenyegetett ház és család, melytől oltalmazói, istenei elfordultak, és így teljességgel védtelenné vált, nem maradhatott fenn soká – „tűzhelye (előbb-utóbb) szétszórátott.”⁴⁸⁸

Az idézett, óbabiloni csecsemő-ráolvasást tartalmazó tábla másik oldalán éppen efféle tragédiáról olvashatunk. A démon itt már nem csupán fenyegeti, hanem meg is öli a kisgyermeket, majd fokozatosan, a központja felé haladva elpusztítja a lakóházat – ezáltal pedig az egész családot.⁴⁸⁹ A két szöveg párosítása nyilvánvalóan nem véletlenszerű,⁴⁹⁰ és feltehetően nemcsak az okozat, az ok is azonosnak tekinthető, azaz a két ráolvasáásszöveget alapvetően ugyanaz a probléma, egy kisdud természetellenes, vészjósló sírása hívta életre.⁴⁹¹

Óbabiloni ráolvasás Lamaštu szemmel verése (*šiptum ša īnīm*) ellen⁴⁹²

| | |
|--|--|
| 6'. <i>bāb wālidātim ibā'ma</i> | Átkelt a gyermekágyas asszonyok ajtaján, |
| 7'. <i>šerrīšina uhanniq</i> | és megfojtotta csecsemőjüket. |
| 8'. <i>īrumma ana bīt qē</i> | Belépett a raktárba, |
| 9'. <i>šipassam išbir</i> | feltörte a pecsétet, |
| 10'. <i>kinūnam puzram usappih</i> | szétszórta a rejtett tűzhelyet, |
| 11'. <i>bītam šagiram</i> ⁴⁹³ <i>tillīšam iškun</i> | a <i>bezárt</i> házat rommá tette, |
| 12'. <i>imhašma išertam</i> | elpusztította az <i>išertumot</i> , ⁴⁹⁴ |
| 13'. <i>ittaši ili bītim</i> | a ház istene eltávozott. |

jen hozzá” – ninivei gyűjtemény, § 16), illetve: *kišpu ul iṭehhūšu* („(hogy) a varázslat ne közelítse meg őt” – § 15). A ráolvasások és rituálék ilyen jellegű kijelentéseiről bővebben lásd FARBER 1989: 142–144.

484 Vö. GEORGE 1993: 300.

485 A *kusarikku*ról és képi ábrázolásairól bővebben lásd WIGGERMAN 1992: 174–180.

486 Megjegyzendő, hogy egyes kutatók szerint a „ház istene” (akk. *ili bītim*) kifejezés a család megistenült, és a ház padlója alatt nyugvó halottaira utal, lásd VAN DER TOORN 2000, 144–147.

487 Vö. VAN DER TOORN 2000: 143.

488 A tűzhely „szétszórása” kapcsán lásd a következőkben idézett ráolvasás 10'. sorát. A kialudt tűzhely (*kinūnu belū*) szintén a kihalt családot jelképezte, vö. VAN DER TOORN 2000: 143.

489 A szöveg legutóbbi, részletes elemzését lásd VAN DER TOORN 2000.

490 W. Farber szerint kapcsolatuk nem világos, lásd FARBER 1989: 9, 1. jegyzet.

491 Lamaštu démon jelenlétére a ház mellett elsődlegesen a szakadatlan sírás és rettegés utalt, bővebben lásd SCURLOCK 1991: 155–156, STOL 2000: főleg 237. A korábban idézett diagnosztikai ómen szerint (lásd a 8. jegyzetet) a gyermeket szintén Lamaštu „választotta ki.” Anu letaszított leányának jelenlétét a síráson túl azonban vélhetően további (elő)jelek is meg kellett erősítsék (a démonra utaló jelekről bővebben lásd SCURLOCK 1991: 155–156, ill. STOL 2000: 236–238), ezeknek egy kevésbé kritikus esetben előforduló hiánya magyarázatot adhat a lehetséges alternatíva, azaz a tábla másik felén helyet kapó, általunk is tárgyalt csecsemő-ráolvasás lejegyzésére és használatára.

492 BM 122691, Obv. 6'-13', lásd FARBER 1981: 61–63 és VAN DER TOORN 2000: 141.

493 Karel van der Toorn kollacionálása alapján (VAN DER TOORN 2000: 141, a 20. jegyzettel), < *škr / *šgr / *skr.

494 A lakóház kultikus helyiségét, a házi isten/istenek lakhelyét, lásd VAN DER TOORN 2000: 142, a 24. jegyzettel.

Felhasznált irodalom:

- FARBER, Walter 1981: Zur älteren akkadischen Beschwörungsliteratur. ZA 71, 51–72.
- FARBER, Walter 1986: Associative Magic: Some Rituals, Word Plays and Phylology. JAOS 106, 447–449.
- FARBER, Walter 1989: *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und –Rituale* (MC 2). Winona Lake: Eisenbrauns.
- GEORGE, Andrew R. 1993: Review of Farber, W., *Schlaf, Kindchen, Schlaf! Mesopotamische Baby-Beschwörungen und –Rituale* (MC 2). JNES 52, 298–300.
- LABAT, René 1951: *Traité akkadien de diagnostics et pronostics médicaux*. Paris: Académie Internationale d'histoire de Sciences.
- SCURLOCK, JoAnn 1991: Baby-snatching Demons, Restless Souls and the Dangers of Childbirth: Medico-magical Means of Dealing with Some of the Perils of Motherhood in Ancient Mesopotamia. *Incognita* 2, 135–183.
- VON SODEN, Wolfram 1936: Schwer zugängliche russische Veröffentlichungen altbabylonischer Texte 1: Ein Opferschaubebet bei Nacht. ZA 43, 305–308.
- STOL, Marten 2000: *Birth in Babylonia and the Bible: its Mediterranean setting* (CM 14). Groningen: Styx.
- VAN DER TOORN, Karel 2000: Magic at the Cradle: A Reassessment. In: Abusch, T. – van der Toorn, K. (szerk.), *Mesopotamian Magic: Textual, Historical and Interpretive Techniques*, Groningen: Styx. 139–147.
- VOLK, Konrad 2004: Vom Dunkel in die Helligkeit. Schwangerschaft, Geburt und frühe Kindheit in Babylonien und Assyrien. In: Dasen, V. (szerk.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité. Actes du colloque de Fribourg, 28 novembre - 1er décembre 2001* (OBO 203). Fribourg: Academic Press. 71–92.
- WIGGERMAN, Franciscus Antonius Maria 1992: *Mesopotamian Protective Spirits: The Ritual Texts* (CM 1). Groningen: Styx.